This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Bt from Prayer Cat. 320/53
Monti di
Brunate

26682 f. 9

53/2600
Oxford-Bodl. Lib.

SAGGIO
FILOSOFICO
DI GIO: LOCKE
SU L'UMANO INTELLETTO
COMPENDIATO
DAL D. WINNE

Tradotto, e Commentato da FRANCESCO SOAVE
C. R. S. Professor di Filosofia Morale nel
R. Ginnasio di Brera.

Quinta Edizione Veneta.

TOMO PRIMO.

IN VENEZIA
NELLA STAMPERIA BASLIONE.
MDCCCVII.

BODLEIAN
1 FEB 1962

PREFAZIONE

DEL

TRADUTTORE.

IL nome di GIOVANNI LOCKE, cioè del primo e più grande fra i Metafisici, presso a' Filosofi è troppo noto. Ognun sa pure, che della sua universale celebrità egli è debitore a questo Saggio *mirabile* principalmente. La forza con cui egli il primo ha saputo affrontare e distruggere l' universal pregiudizio delle idee innate: la sagacità con cui ha saputo penetrare il primo ne' recessi più oscuri dell' umano intelletto, e metter in chiaro l'origine, e la natura delle nozioni più astruse, e più recondite: l'avvedutezza, con cui egli il primo ha saputo discoprir l'influenza delle parole sulle umane cognizioni, e additare gli errori che dall'abuso ne vengono; soprattuto la profondità, con cui il primo egli ha saputo internarsi nella natura delle cognizioni umane; scoprirne la estensione, fissarne

i limiti, determinare gli unici mezzi onde accreſcerle: ſono pregj, per cui l'Opera ſua e il ſuo Nome, infino a tanto che gli Uomini ſapran penſare, vivranno certo immortali.

Ciò che in lui forma principalmente la maraviglia, ſi è, che in una materia sì ardua egli che il primo ha oſato tentarla, nelle parti principali ha ſaputo anche eſaurirla. L'opere de' Metafiſici che l'han ſeguito, quelle ſoprattutto di CONDILLAC e BONNET ſon celeberrime e con ragione. Ma in alcune parti ſolamente ſi ſon eſſi occupati; e in quelle appunto, cui la vaſtità del ſoggetto avea coſtretto il noſtro Autore a toccare ſoltanto di fuga, o ad ommettere. Lo ſviluppamento delle facoltà dell'anima è il ſolo punto che BONNET ha preſo di mira: lo ſteſſo ſviluppamento inſieme colla formazione di una lingua, e il pericolo de' ſiſtemi aſtratti ſono i punti principali che ha preſo CONDILLAC a eſaminare. Le idee innate ſono ſtate da LOCKE sì virtuoſamente atterrate, che niuno ha più creduto neceſſario di combatterle: la natura, l'eſtenſione, i limiti delle umane cognizioni ſono ſtati da lui ſiſſati così

eſat-

esattamente, che niuno ha trovato qual cosa potervi aggiugnere. Poco s'è pur aggiunto all'analisi chiarissima e minutissima che egli ha dato delle nozioni più complicate: e circa alle Lingue se molto s'è aggiunto nel dimostrarne la formazione, e i vantaggj, poco circa all'uso e all'abuso de' termini s'è pur trovato ad accrescere.

Fra pregj sì grandi l'Opera di LOCKE ha tuttavia un difetto, che egli stesso confessa. „ Quand'io incominciai, cre- „ detti (dice egli) che quanto avea a „ dire, potesse chiudersi in un sol fo- „ glio. Ma a misura che mi sono inol- „ trato, un nuovo paese mi si è venu- „ to sempre spiegando innanzi, le sco- „ perte ch'io faceva, m'han sempre im- „ pegnato in nuove ricerche, e l'Ope- „ ra insensibilmente è cresciuta allo sta- „ to, in cui ora ritrovasi. Io non vo- „ glio negare, che non si potesse forse „ ridurre a più picciol volume; e non „ se ne potesse accorciar qualche par- „ te, poichè la maniera, con cui fu „ fatta a pezzo a pezzo, a diverse ri- „ prese, e in diversi tempi, ha potu- „ to forse condurmi a parecchie ripe- „ tizioni; ma io dirò francamente, che

„ non ho ora nè coraggio, nè ozio di
„ abbreviarla.

Era a desiderarsi che a questa impresa alcun in suo luogo si accingesse. Il Dot. WINNE l'ha assunta diffatti, vivente l'Autore medesimo, e l'ha compiuta felicemente. Il testimonio di LOCKE dee in ciò valere per tutti quanti. „ Il Compendio del mio Saggio
„ (dice egli scrivendo al SIG. MOLI-
„ NEUX) è finito. Egli è stato fatto
„ da un Uomo d'ingegno dell'Univer-
„ sità di Oxford; Maestro nell'Arti,
„ che ha molti Discepoli, e che è assai
„ commendabile per la sua scienza, e
„ per la sua virtù. Sembra, che que-
„ sta Opera sia stata intrapresa colle
„ medesime mire, che voi avevate,
„ allor quando me ne parlaste. Dap-
„ per tutto il Compendiatore ha fatto
„ uso, per quanto so ricordarmene,
„ delle mie espressioni. E allorchè
„ l'Opera sua fu terminata, egli ha
„ avuto la gentilezza di trasmetterme-
„ la. Io l'ho scorsa, e a quel ch' io
„ posso giudicarne, ella è ben fatta,
„ e degna della vostra approvazione. "

Al giudizio di LOCKE corrispose tosto quello dell'Inghilterra. La Francia

pur

pur vi si aggiunse, e la versione che ne diede il SIG. BONNET, ebbe sì favorevole accoglimento, che le edizioni ne furono in poco tempo oltremodo moltiplicate.

Una traduzione Italiana mancava ancora, e non doveva l'Italia desiderarla più lungamente. Io l'ho intrapresa, ed è quella, che al Pubblico ora presento. Non mi sono però contentato fare una semplice traduzione. Ho voluto in primo luogo ricorrere all'Opera grande di LOCKE *medesimo*, per rischiarar vie meglio alcuni luoghi, che nel Compendio non mi pareano espressi con tutta quell'ultima nitidezza e precisione, che in Opere di simil genere è richiesta, e per aggiugnere alcuni tratti, che mi sono sembrati troppo importanti. In secondo luogo qualche inesattezza non era possibile, che sfuggita non fosse al primo che osò aprirsi una nuova strada in una materia così oscura, e difficile; alcune proposizioni v'han pure, che la Cattolica Religione non dee tollerare: una rettificazione di quelle, ed una confutazione di queste era necessaria; io ho tentato e l'una e l'altra. In terzo luogo un servigio importantissimo

mi è parso che renduto sarebbesi alla Filosofia, se in quest'opera sola s'avesse potuto racchiudere in breve un compiuto sistema di Metafisica. A tal fine era duopo aggiugnere alle scoperte di LOCKE le scoperte de' metafisici posteriori. Io ne ho scelto le principali: e non ho pur voluto ommettere alcune nuove viste, che le mie meditazioni medesime già da qualche tempo mi aveano suggerite.

Io mi lusingo, che per tal modo quest' Opera presenterà in compendio quanto vi ha di più necessario per ben conoscere noi medesimi, e per ben dirigere la miglior parte di noi, cioè la ragione. Se l'esatta Metafisica, e l'arte esatta di ragionare venisse per questa guisa a rendersi universale, un frutto sarebbe questo ben consolante per quella porzione qualunque sia di cura è di fatica, ch'io v'ho impiegato.

IN-

INDICE

DEL PRIMO VOLUME

INTRODUZIONE.

Piano dell' Opera. Pag. 1

LIBRO PRIMO.

DE' PRINCIPJ CHE DICONSI INNATI.

CAPO I.

Che non v' ha negli Uomini alcun Principio speculativo che sia innato. 5

CAPO II.

Che non v' ha pure niun Principio pratico che sia innato. 11

CAPO III.

Altre considerazioni circa ai Principj tanto speculativi che pratici. 21

LIBRO SECONDO

DELLE IDEE.

ANALISI Dell'umano Intelletto. Pag. 26

CAPO I.

Delle Idee in generale, e della loro origine. 65

CAPO II.

Delle Idee che si vengono per un solo senso. 80

CAPO IV.

Della Solidità. 81

CAPO V.

Delle idee semplici che vengono per diversi Sensi. 83

CAPO VI.

Delle Idee semplici che s' acquistano per la Riflessione. 84

CAPO VII.

Delle Idee semplici che nascono dalla Sensazione, e dalla Riflessione. ivi

CAPO VIII.

Delle qualità che in noi producono le Idee. 87

CAPO IX.

Della Percezione. 92

APPENDICE I. Problema di *Molineux*, ed esame del modo con cui arriviamo a conoscere l'esistenza degli Obbietti esterni. 95

APPENDICE II. Riflessioni sopra l'Istinto. 108

CAPO X.

Della Facoltà di ritenere le proprie Idee. 111

APPENDICE. Riflessioni intorno alla memoria. 114

CAPO XI.

Della Facoltà di distinguere le proprie idee, e di alcune altre Operazioni dell'Anima. 125

CAPO XII.

Delle idee complesse. 128

APPENDICE. { Analisi del Bello. 131
Analisi del Buono. 134

CA-

CAPO XIII.
Dei Modi semplici, e primieramente di quelli dello Spazio. 134
CAPO XIV.
Della Durata, e delle sue Modificazioni semplici. 137
CAPO XV.
Relazioni fra la Durata e lo Spazio. 142
CAPO XVI.
Del Numero. 143
CAPO XVII.
Dell' Infinità. 144
CAPO XVIII.
Di alcuni altri Modi semplici. 146
CAPO XIX.
Delle Modificazioni del Pensiero. 147
APPENDICE. *Riflessioni intorno ai* Sogni, *ai fenomeni de'* Soliloqui *e dei* Sonnamboli, *e al* Delirio, *e alla* Pazzia. 149
CAPO XX.
Delle Modificazioni del Piacere, e del Dolore. 164
APPENDICE. Annalisi delle Passioni. 208
CAPO XXI.
Della Potenza di operare e dei Principj delle nostre azioni. 179
CAPO XXII.
Dei Modi Misti. 194
CAPO XXIII.
Delle Idee Complesse delle Sostanze. 198
CAPO XXIV.
Delle Idee Collettive delle Sostanze. 203
CAPO XXV.
Delle Relazioni. 204
CAPO XXVI.
Della Causa, dell' Effetto, e di alcun' altre Relazioni. 205
CAPO XXVII.
Dell' Identità, e della Diversità. 207

CAPO XVIII.

Di alcune altre Relazioni. 211

CAPO XXIX.

Delle Idee Chiare e Oscure, Distinte, e Confuse. 217

CAPO XXX.

Delle Idee Reali e Chimeriche. 221

CAPO XXXI.

Delle Idee Complete, e Incomplete. 222

CAPO XXXII.

Delle Idee Vere, e False. 224

CAPO XXXIII.

Delle Associazioni delle Idee, e degli Abiti Corporei, e Spirituali. 228

COM-

COMPENDIO

DEL

SAGGIO FILOSOFICO

DI GIOVANNI LOCKE

SOPRA

L' UMANO INTELLETTO.

INTRODUZIONE.

Piano dell' Opera.

Siccome per via dell'intelletto noi abbiamo la preminenza e una certa ſpezie d'impero ſu tutti gli enti ſenſibili, così è dovere, che ci applichiamo a ben conoſcerne la natura.

Il fine della preſente opera è appunto di rintracciare l'origine, l'eſtenſione, e la certezza delle cognizioni, di cui l'Uomo è capace, e di ſcoprire i fondamenti e i gradi della fede e della opinione, oſſia di quel conſenſo, che ſi dà ad una propoſizione che dimoſtrata non ſia. Ecco il piano di tutta l'opera.

1. Io cerco l'origine delle idee e delle nozioni, di cui ciaſcun uomo ha l'intimo ſenſo, e mi ſtudio di ſcoprire, donde ricava la mente sì fatte idee e nozioni.

2. Dimoſtro, quali cognizioni ſi poſſano acquiſtare per via di queſte idee, e qual ſia di tali cognizioni l'evidenza, la certezza, l'eſtenſione.

3. Fo qualche ricerca ſulla natura e i fondamenti della fede, e della opinione.

Se

Se ho la buona ventura di riuſcire nel mio diſegno, ſpero, che diſcoprendo le facoltà del noſtro intelletto, la loro eſtenſione, e i loro confini, io ridurrò per tal modo lo ſpirito umano a non prenderſi più briga oggimai di quelle coſe ch' eccedono la ſua capacità, e a contentarſi d' ignorare quello che non può ſaperſi.

Se gli uomini, allorchè nelle loro ricerche inoltrati ſi ſono fin dove può giungerſi, colà s' arreſtaſſero, non avverrebbe giammai, che il deſiderio d' una cognizione univerſale li traſportaſſe a formar quiſtioni ſopra ſoggetti, che da loro non ſono, e di cui non poſſono aver chiare idee, anzi non ne hanno il più delle volte niuna; e ſi contenterebbono di quella miſura di cognizioni, che acquiſtar poſſono nello ſtato, in cui ſono.

Tanto più che ſebbene la noſtra mente non ſia valevole a comprendere ogni coſa, le cognizioni tuttavia, che Iddio ne ha accordate, aſſai motivo ci porgono, onde eſaltare la bontà ſua verſo di noi. *Ei ne ha date*, ſiccome dice San Pietro (Ep. 2. c. 1. v. 3.), *tutte le coſe, che alla vita, e alla pietà appartengono.*

Or giacchè noi ſcopriamo per via delle cognizioni che poſſiamo acquiſtar, tutto ciò che può ſervire a' biſogni di queſta vita e al conſeguimento di un' altra più felice; e queſte cognizioni ci ſomminiſtrano ſufficienti materie, intorno a cui poterci occupare con utile inſieme e con diletto: a torto ci lagniamo della debolezza delle noſtre facoltà; a torto ci prendiamo pena, che v' abbiano delle coſe che non poſſiamo comprendere.

Il vero uſo pertanto che far dobbiamo dell' intelletto, conſiſte 1. nel ben conoſcere la proporzione, che v' ha tra gli obbietti e le noſtre facoltà, 2. Nel ragionar degli obbietti ſolo in quan-

quanto ſon eſſi alle noſtre facoltà proporzionati.
3. In non eſigere dimoſtrazioni, dove ſi poſſono aver ſoltanto delle veriſimiglianze. Queſta miſura di cognizioni baſta per ben regolare tutta la noſtra condotta, e il dubitare di ogni coſa perchè *non* ſi può di tutte aver certezza, è un operare ſenza ragione, come ſarebbe colui, che per non aver ale, onde uſcire più preſto d' un luogo pericoloſo, traſcuraſſe l' uſcirne colle ſue gambe, e voleſſe piuttoſto perirvi.

Qualora gli uomini conoſceſſero appieno l' eſtenſione e i confini delle lor forze, comprenderebbono ad un tempo ſteſſo quello, di cui ſono capaci, e in cui poſſono riuſcire felicemente; e non ſi abbandonerebbono in braccio ad un ozio neghittoſo diſperando di poter nulla arrivare a conoſcere, nè ſi farebbono, come altri *fanno*, a *dubitare di tutto*, e a dichiarare bandita dal Mondo ogni ſorta di cognizioni, perchè alcune ve n' hanno, a cui eſſi non poſſono giungere. Non v' ha alcuna aſſoluta neceſſità, che tutte le coſe da noi ſi conoſcano; nello ſtato, in cui il noſtro benefico Creatore ne ha poſto, a noi baſta il ſaper le regole, ſecondo cui dirigere i noſtri giudizj, e le azioni che ne vengono in conſeguenza.

Queſte ſono le conſiderazioni, che mi hanno ſpinto a lavorare intorno al preſente ſaggio ſopra l' Umano Intelletto. Io ho ſempre creduto, che la prima coſa, a cui debba attendere un uomo che ama darſi alla ricerca della verità, ſia lo ſtudiare le forze del proprio intelletto, e diſcernere gli obbietti, che a lui ſono proporzionati. Senza queſte precauzioni ſi cercherà indarno il dolce piacere, che accompagna il conoſcimento delle verità più importanti. L' animo incapace di decider di tutto e di tutto comprendere, ſi perderà nell' infinità delle coſe, effetto

che

che ſoglion produrre le meditazioni fatte ſenza regola, e ſenza metodo.

Il prurito di voler andare oltre ai confini del poter noſtro ſi è quello, che ci precipita in una confuſione da doverſi temere più della ſteſſa ignoranza. Senza principj, e ſenza fondamenti ſi agitano quiſtioni infinite, che decidere mai non ſi poſſono, e non ſervono, che a perpetuare ed accreſcer le diſpute, e a confermare parecchj in un pirroniſmo perfetto.

LIBRO PRIMO. (*)

DE' PRINCIPJ CHE DICONSI INNATI.

CAPO PRIMO.

Che non v' ha negli Uomini alcun principio ſpeculativo, che ſia innato.

SI ſuppone da alcuni come verità incontraſtabile, che v' abbiano certi principj sì *ſpeculativi*, che *pratici*, intorno ai quali tutto il Genere Umano concordi; e che queſti per conſeguenza ſiano *impreſſioni*, che l' anima noſtra riceve nel primo iſtante della ſua eſiſtenza, e che porta con ſeco al Mondo. Ma quand' anche ei foſſe certo, che intorno ad alcune coſe tutto l' Uman Genere conveniſſe, queſto conſentimento non dovrebbe provar tuttavia, che le loro idee ne ſiano innate, ogni qual volta ſi poteſſe ſcoprire altra via, per cui abbian potuto a tutti gli uomini divenire comuni. Ma v' ha di più, che non v' è coſa, in cui tutti gli uomini convengano generalmente: onde ſe il generale conſentimento è il carattere de' principj, che ſi han naſcendo impreſſi dalla Natura, non vi ſarà alcuno ſicuramente, che tale poſſa chiamarſi.

E per cominciare dai principj *ſpeculativi*, tanto è lontano che tutti gli uomini ne convengano, che anzi dalla maggior parte neppure ſi ſanno. Infatti ſi prende per naturale queſto principio:

una

(*) *Il compendio di queſto Libro è di* Le-Clerc.

una cosa non può nel medesimo tempo essere, e non essere. Ora i Fanciulli, e gl' Ignoranti punto non pensano ad un principio così astratto: segno che egli non è in loro certamente impresso dalla Natura: perciocchè se lo fosse, come potrebbono non avvedersene? Come può dirsi, che abbiano naturalmente nell'animo un assioma, al quale non han mai pensato, e forse non penseranno giammai?

Che se taluno dicesse, che per impressione naturale si dee intendere la facoltà di conoscere queste verità, tutte le verità che un uomo verrà col tempo a conoscere, tutte s'avranno a dire innate; perciocchè avanti ch' ei le sapesse, avea la facoltà di saperle egualmente che tutti i principj più generali. Così questa gran quistione si ridurrebbe unicamente a dire, che quelli, i quali parlano dell' idee innate, parlano impropriissimamente; ma nella sostanza poi credono lo stesso, che quei che lo negano.

Ma replican essi, che gli uomini conoscono queste verità, e vi s' arrendono, tostochè hanno l' uso della ragione; indizio che già dapprima erano in loro impresse. Ma quelli che per tal modo ragionano, non possono voler dir altro, che una di queste due cose, o che gli uomini s' accorgon essi per se medesimi di queste verità, subito che giungono all' uso della ragione: o che l' uso della ragione è quello che col tempo le fa loro scoprire. Se lo dicono nel secondo senso, tutte le verità che si scopriranno col raziocinio, tutte saranno innate, ed è cosa ridicola il dar questo nome a proposizioni, che scopronsi colla ragione, poichè essa al contrario è la facoltà appunto di cavare delle verità incognite dai principj noti: laddove se queste verità fossero impresse naturalmente, da principj più noti non sarebbe certo mestieri il dedurle. Se poi la cosa si deve intendere nel primo senso, ella è

fal-

falsa apertamente: perciocchè è falso che i Fanciulli, tostocchè incominciano a servirsi della ragione, apprendano incontanente e conoscano per se medesimi questi principj generali. Quanti indizj di ragione non si osservano ne' Fanciulli assai prima che sappiano questa massima, che *non può una cosa nel medesimo tempo essere e non essere*? Quanti uomini rozzi ed ignoranti, quanti Popoli selvaggi non v'hanno, che passano non pur l'infanzia, ma tutta la loro vita, senza giammai pensarvi? E' falso adunque, che all' età della ragione questi principj subito per se medesimi da noi si discoprano. Noi veggiamo soltanto, che alcune Persone in un certo tempo arrivano a saperle (e questo tempo è affatto indeterminato) il che avviene similmente di tutte l'altre verità, che dir non si possono naturali.

Ma pongbiam anche, che l'uomo giunto all' uso della ragione di queste verità si accorgesse: non si potrebbe già tuttavia conchiudere, ch' elleno fossero innate, ma solamente che non si formano queste idee astratte, e non s'intendono i nomi che sono stati loro fissati, se non quando si è già acquistato l'uso di ragionare e di riflettere. Ed ecco in qual maniera ciò avvenga.

I sensi empiono l'animo per così dire di diverse idee, ch'ei non avea; ed egli a poco a poco con esso loro addimesticandosi le ripone nella sua memoria, e lor fissa de' nomi. Forma in appresso altre idee ch'estrae dalle prime, e molte idee particolari unendo insieme forma l'idee generali, a cui pur fissa de' nomi generali. Per tal modo ei va preparando materiali d'idee e di vocaboli, sopra di cui esercitar poscia la sua facoltà di ragionare. L'uso della ragione viene in appresso, e tanto maggiormente si manifesta, quanto più s'accrescono i materiali, sovra de' quali può esercitarsi. Ma da tutto questo segue

egli

egli che l'idee, che si conoscono nel cominciare a far uso della ragione, siano innate?

Le prime idee, che occupan l'animo nostro, sono quelle certamente, che gli vengon da' sensi, e che fanno maggiore impressione sopra di lui. Tostochè egli incomincia a conservare la memoria di diverse idee, incomincia anche a conoscerne la differenza. Questa differenza almeno egli è certo, che da' Fanciulli si conosce assai prima che abbiano appreso a parlare, o a far uso della ragione. Chi è per esempio che non senta la differenza che v'ha tra 'l dolce e l'amaro, o almen non s'avvegga che l'amaro non è lo stesso che 'l dolce?

All'incontro un Fanciullo non giugne a conoscere, che tre e quattro sono eguali a sette, se non quando egli è già capace di contar sette, quando ha già acquistata l'idea dell'uguaglianza, e sa come ella si chiama. Allora se gli si dice, che tre e quattro sono eguali a sette, non ha così tosto compreso il senso delle parole, che non ne conosca insiememente la verità, e non perchè questa verità sia innata, ma perchè avanti d'udire le parole propostegli, *tre*, *quattro*, *e sette*, avea già messo in serbo nella sua memoria chiaramente, e distintamente le idee che da lor vengono significate. Quando si dice, che *diciotto e diciannove sono eguali a trentasette*, questa proposizione è al pari evidente che l'altra: *uno e due sono eguali al tre*. Con tutto ciò un Fanciullo non conosce sì prontamente la verità della prima, come della seconda, non perchè l'uso della ragione gli manchi, ma perchè egli non ha formate sì presto l'idee significate dalle parole *diciotto*, *diciannove*, *e trentasette*, come quelle che sono espresse dalle parola *uno*, *due*, *e tre*.

Quelli che sonosi avveduti non esser vero, che

si

ſi conoſca la verità delle maſſime che diconſi innate tostochè ſi ha l' uſo della ragione, e che nuttavia non hanno voluto abbandonare i loro principj, ſi ſono appuggiati a quest' altro argomento: che quando ſi propone alcuna di queſte maſſime, e che ſe ne intendono i termini, ognuno ſubito vi ſi arrende. Ma io domando a coſtoro, ſe il conſentimento che ſi dà ad una propoſizione tosto che s' è intesa, ha carattere certo d' un principio innato? Se no, l' argomento è inutile: ſe sì, converrà dichiarare per principj innati una infinità di propoſizioni, di cui ſi ſcorge immantinente la verità appena ſi odono pronunziare, quali ſono per cagione d' eſempio tutte quelle che riguardano i numeri, come *uno e due ſono eguali a tre*; *due e due a quattro* ec. Ed oltre all' Aritmetica, nella Fiſica ancora e nelle altre ſcienze ſi ſcontrano ad ogni tratto di ſimili *propoſizioni*, come *due corpi non poſſono ſtar inſieme nel medeſimo luogo*, e mill' altre ſi fatte, di cui non ſi può dubitare per chiucchesſia, che appena le aſcolti. Oltre di che non ſi poſſono dire innate le propoſizioni, ſe non lo ſono medeſimamente le idee che le compongono: e ciò poſto ſarebbe meſtieri ſupporre innate tutte le idee de' colori, de' ſuoni, de' ſapori, degli odori, delle figure ec. il che è affatto contrario e alla ragione ed alla ſperienza, perchè un cieco nato non ha certo de' colori niuna idea.

Nè può già riſpondeſi, che le propoſizioni particolari, che ſi riconoſcon per vere, appena s' odono proferire, come che *uno e due ſono eguali a tre*; che il *verde non è il roſſo*, ſiano conſeguenze delle propoſizioni generali che diconſi innate. Tutti quelli, che ſi prenderanno la briga di riflettere ſopra ciò che avviene nella noſtra mente, quando cominciamo a farne uſo, troveranno, che queſte propoſizioni particolari o

men

men generali ſon ricevure da tali, che mai non hanno penſato a quelle univerſali, da cui ſi pretende, ch' eſſe derivino, e vedranno che le particolari aſſai più facilmente s' abbracciano delle generali.

Mu oltre a tutto queſto, tanto è lungi, che il conſenſo che ſi dà ad una propoſizione, allora ſoltanto che ſi ode da altri pronunciare, ſia un contraſſegno che la dimoſtri innata, che anzi egli pruova tutto il contrario. Poichè ciò ſuppone, che molti i quali ſono già iſtruiti di varie coſe, ignorino tuttavia queſti principj, e che niuno li ſapeſſe avanti d' udirne parlare. Converrebbe poter almeno moſtrare, che tutti gli Uomini già li conoſcano per ſe medeſimi innanzi d' udirne parlare da niuno: il che abbiamo veduto non poterſi provare per alcun modo. Che ſe ſi riſponda, che ſe n' aveva innanzi d' udirne diſcorrere una cognizione implicita, ſi domanderà in che ella conſiſta. Se ſi intende, che ſi aveva innanzi la facoltà di apprenderſi, queſto è un dichiarare, ſiccome s' è già oſſervato, innate tutte le verità del Mondo.

L' eſperienza ci moſtra, che i Fanciulli, i Selvaggi, e le Perſone ſenza lettere non ſanno, e non penſan giammai a sì fatte propoſizioni. Or s' elleno foſſero innate, ſi dovrebbon ſapere e conoſcere principalmente da queſta maniera di gente, come quella ch' è meno cangiata dal coſtume, dalle opinioni altrui, e dall' educazione. Niuna dottrina ſtraniera o nuova può aver cancellato dall' animo loro ciò che la natura vi aveſſe impreſſo. E però da ciaſcuno ſi dovrebbono ſcoprire in eſſi queſte verità innate, e ne' Fanciulli principalmente, i cui penſieri sì agevolmente ſi manifeſtano a chiunque loro s' accoſta. Eſſi medeſimi vedrebbono queſte verità ſcritte nell' animo loro; e non mancherebbono

ſe-

ido il loro costume di favellarne ad ogni mo-
to.

CAPO SECONDO.

non v'ha pure niun Principio Pratico, che sia Innato.

i le massime speculative, di cui abbiam par-
lato sinora, non sono da tutti ricevute con un
corde attuale consentimento perchè anzi dalla
gior parte sono ignorate; assai meno si può
affermare d'alcun principio pratico. M'ap-
lo a tutti quelli, che han qualche cono'cen-
della Storia del Genere Umano. Una delle
se più universalmente ricevute si è la *giusti-*
a, che consiste nel osservare i punti stabili-
, *e che si truova eziandio fra i ladri e fra gli*
assini. *Ma ben si vede apertamente*, che co-
re non serbano la giustizia fra loro, che per
ra necessità, e non perchè sia un principio
turale. Perciocchè nel medesimo tempo, che
n fedeli a loro compagni, assassinano i pas-
ggieri, che fatto non hanno loro verun ol-
ggio.

Si dirà per avventura, che la loro condotta è
ntraria alle massime, che sentono interiormen-
, e che tacitamente nel loro cuore approvano
, che smentiscono coll' azioni. Ma oltrecchè la
bbli a professione, che fanno di violar la giu-
ia, distrugge il consenso universale, che, ta-
percio non può dirsi, egli sembra stranissimo,
: i principj pratici abbiano a terminare in
plici speculazioni.

L. natura ha posto in tutti gli uomini il de-
io di esser felici, e una forte avversione per
miseria. Questo è un principio pratico che
era costantemente in tutto il Mondo, ma non

se

se può raccogliere alcuna conseguenza per i principj di cognizione, che devono regolare la nostra condotta. All' opposto si può provare da ciò che non v' hanno di somiglianti principj nell' animo nostro; perchè se vi fossero, si conoscerebbono, come si conosce il desiderio d' esser felice, e il timore di esser misero (1).

Un' altra cosa, che dà giusto motivo di dubitare, che non v' abbia alcun principio pratico innato, si è, che non v' ha regola di morale, di cui non si possa a buona equità domandar la ragione: il che non sarebbe, se si avessero delle regole innate, le quali dovrebbon essere evidenti per se medesime. Infatti i principj speculativi, che innati pretendonsi, sono almeno di tal carattere. Chi è che privi d' ogni senso comune non riputasse ciòloro, che ricercassero, o si brigassero di render ragione perchè non possa una cosa essere e non essere nel medesimo tempo? Questa proposizione porta seco le sue prove; e se ella non si facesse a taluno ricevere per se medesima, nulla a convincerlo potrebbe esser valevole. Ma se si proponesse quella sì famosa regola di morale: *non fate ad altri ciò che non vor-*

(1) *Potrebbe qui forse luogo ad una obbiezione, la quale non so come l' Autore non abbia prevenuta. Se l' amore alla felicità, potrebbe dire taluno, e l' avversione alla miseria sono effetti in noi posti dalla natura, v' ha dunque in noi qualche cosa d' innato. Non è difficile il rispondere, che questo amore e questa avversione non sono principj di cognizione. Come si può egli aver innato l' amore alla felicità senza averne innata anche l' idea? Nell' Appendice al Cap. 20. del Lib. II. noi mostreremo direttamente che anche in questa parte non ci ha nulla d' innato.*

Gilaſſo della Vega nella ſua Storia degli *Incas* (l. 1. c. 12) riferiſce, che alcuni popoli del Perù ſerbavano le donne, che prendeano prigioniere, per farne delle concubine, e nodrivano, più delicatamente ch'eſſi poteano, i figli, che avean da loro infino all'età di tredici anni, dopo po cui li mangiavano, e trattavano nel medeſimo modo le Madri, allorchè non facean più figli. *I Tupinambous.* (*Lery* c. 16.) credevano di guadagnarſi il Paradiſo col vendicarſi crudelmente de' loro nemici, e col mangiarſene il più che eſſi poteſſero. Infiniti ſono gli eſempj di tal fatta che recar ſi potrebbero, i quali pruovano, che intere Nazioni non hanno alcun' idea delle regole più ſacroſante della Morale, e per conſeguenza, che queſte regole, in loro certamente non ſono innate. Eſaminando le ſtorie attentamente ſi troverebbe, che tratti i doveri, ſenza di cui niuna Società può ſuſſiſtere, e che ſono tuttavia pur troppo ſovente traſcurati, non v'ha alcun dovere di Morale, di cui Popoli numeroſiſſimi non ſi ſiano fatto giuoco.

Taluno potrebbe opporre, che dall'eſſere una regola violata non viene di conſeguenza, ch'ella non eſiſta. L'obbiezione ſarebbe valevole, quando coloro, che non oſſervaſſer la regola, non laſciaſſero però di ammetterla e di convenirne, quando foſſe ſtabilita qualche pena contro quelli, che la traſgrediſſero. Ma come può concepirſi, che un popolo intero rigetti pubblicamente, quello che ciaſcuno degl'individui, che lo compongono, ſappia eſſer una legge? il che avverrebbe certamente, ſe le leggi della Morale le foſſero impreſe naturalmente nello Spirito Umano. Si può ben concepire, che alcuni facciano profeſſione eſteriormente di certe regole di Morale, di cui ſi beffino nel loro cuore, per conſervarſi la riputazione, e procacciarſi la ſtima di

quelli, che le credono ben fondate. Ma non si può già comprendere, che una Società intiera rifetti e violi pubblicamente delle leggi, che sa di certo esser giuste, e che sa essere, come tali, risguardate da tutti coloro, con cui ell' ha qualche relazione. Operando per cotal modo non potrebbe ella aspettarsi, che d'essere il dispregio e l'orrore di tutte l'altre: Percioccchè qual altra cosa puo ella attendere violando pubblicamente regole conosciute da tutto il mondo, e di cui riconosce ella medesima l'equità e la rettitudine?

Accordo, che la violazione di una legge non provva, ch'ella non vi sia; ma una permission pubblica di fare il contrario è un argomento, che sì fatta legge non è nata cogli uomini. Prendiamo qualcuna di tali regole, che sembri la più naturale e più universalmente ricevuta, e vediamo ciò, che il genere Umano ne ha pensato. Se v'ha cosa, che paja maggiormente stillata dalla Natura medesima, si è che *i Padri e le Madri amar debbano, e conservare i lor Figlj*. Or se questa è una regola innata, bisogna o ch'ella sia costantemente osservata da tutti gli uomini, o almeno che sia una verità, di cui tutti convengano. Ma gli esempj della Mingrelia, e del Perù dimostrano esservi stati de' Popoli, che non l'hanno nè osservata, nè ammessa, e senza andar tanto lungi, i Romani, ed i Greci, ch' erano infinitamente più illuminati, non esponevan essi comunemente i figliuoli, che erano loro d'impaccio? (2)

Ol-

(2) *Nella* China, *Paese certamente coltissimo fino dalla più remota antichità per la stessa ragione, per quel che dicono i Viaggiatori, se ne getta ogn' anno nell' acque un grandissimo numero.*

Oltre di questo, sì fatte massime non racchiudono un dovere, se riguardate non sono come una legge; e una legge non può essere senza Legislatore, e senza fissazione di premio o di pena. Non si possono dunque sì fatte massime supporre innate, senza che il siano parimente l'idee di un Dio, d'una legge, d'un'altra vita, giacchè quelli che le violano, non avean nulla a temere in questa vita seguendo la pratica di tutta la lor nazione.

I principj, che ci fanno operare, sono ben nella nostra volontà; ma tanto è lungi, che questi dir si possano principj di morale, che se a' desiderj della volontà nostra si lasciasse libero il freno, essi farebbonci violare quanto vi ha mai al Mondo di più sacrosanto. Per questo si sono stabilite le leggi, affine di raffrenarli col mezzo delle ricompense e delle pene, che contrappesano la soddisfazione, che aver si potrebbe a lasciarsi trasportare al loro impero. Se alcuna cosa adunque fosse impressa nello Spirito Umano siccome legge, converrebbe che tutti gli uomini ne avessero sicura conoscenza; e sapessero, che una pena inevitabile sarà il compenso di chi oserà violarla. Ma gli uomini di diverse Nazioni hanno ignorato e ignorano tuttavia e i doveri che la Morale prescrive, e le pene che soffriranno i violatori di essi.

Sarebbe inutile l'opporre a sì forti ragioni ciò, che pure talvolta per alcuno si dice, che il costume e l'educazione possono oscurare questi *lumi naturali*, ed anco estinguerli affine. Se questa risposta valesse, la pruova dunque tratta dal consentimento universale dell'Uman Genere sarebbe nulla, quando pure quelli, che per tal modo favellano, non s'immaginassero, che la lor opinione particolare e quella del lor partito debba passare per un consentimento generale, siccome av-

viene diffatti a coloro che credendoſi i ſoli arbitri del vero, e del falſo, non ſanno alcun conto dei ſuffragi di tutto il reſto dell' Uman Genere. Il loro ragionamento in tal caſo a queſto il ridurrebbe: „ I principj, che tutto il Genere „ Umano riconoſce per veri, ſono innati; quel„ li, che come tali ſono riconoſciuti dalle Per„ ſone di buon ſenſo, ſi debbon dire ammeſſi da „ tutto il genere Umano; noi e quelli del noſtro „ partito ſiamo Perſone di buon ſenſo, dunque „ i noſtri principj ſono innati ". Sarebbe queſto un correre di galopo all' infallibilità.

Oltre ciò ſe il coſtume e la cattiva educazione cancellano dall' animo noſtro queſti principj, vanamente adunque e inſuſſamente ſe ne vanta cotanto la forza e la chiarezza. Il Genere Umano non ſi troverà egli ugualmente impacciato con queſte nozioni oſcure ed incerte, come ſe non ne aveſſe? Qualora una Nazione prende per principio naturale ciò che non l'è, o rigetta ciò che lo è veramente, queſta ſola varietà ci rapiſce ſubito tutto il frutto, che noi pretenderemmo cavare da ſi fatti principj.

Sò che ſpeſſo riguardate ſi ſono, come verità, molte coſe falſiſſime: queſte falſità comunque oppoſte foſſero alla ragione, ſono ſtate ſovente ricevute anche da uomini di buon ſenſo in tutto il reſto, e ſoſtenute con tanta oſtinazione, che avrebbero piuttoſto perduta la vita, di quello che foſſero contraſtare. Per quanto ſtrano ciò ſembri, l'eſperienza pur ce lo inſegna coſtantemente; e ceſſerà ancor lo ſtupore, ove s'oſſervi per quali gradi può accadere che dottrine le quali non hanno miglior ſorgente della ſuperſtizione di una nutrice, o della autorità d'una vecchiarella, ſien da alcuni riconoſciute come principj infallibili. Quelli che amano di ben allevar i loro figliuoli dacchè eſſi cominciano ad

inten-

intendere ciò, che loro si dice, loro ispirano que' sentimenti che veri credono; e gli animi de' Fanciulli, privi essendo di cognizioni, son come una carta bianca, su cui si scrive checchè si vuole. Essi prendono facilissimamente le impressioni, che lor si fanno. Appresso vi son confermati dall'esempio o dal tacito consentimento di quelli, tra i quali vivono, o dall' autorità di coloro, cui han della stima. Così a poco a poco le maggiori assurdità eziandio passano alla fine per verità incontrastabili, e sicurissime (3).

Egli accade pure sovente, che quelli, i quali sono stati allevati con certe opinioni, venendo a far riflessione sopra se stessi, e non trovando nell' animo loro innanzichè la loro memoria tenesse per così dire registro de' loro progressi, e segnasse il tempo, in cui ciascuna cosa nuova lor cominciava a manifestarsi; essi immaginano, che sif-

(3) Borelli *Uomo certamente di molto ingegno racconta colla miglior fede del mondo, che non so qual Ciarlatano chinando innanzi al levar del Sole un ramo di ebbio, e mettendolo sotto ad un sasso con queste parole*: io ti imprigiono, buon'erba, finchè tu abbia fatto cadere i vermi che il tale ha nella testa, o nell' orecchie, *riuscivo diffatti a farglieli cadere immantinente, comunque lontano fosse l'infermo*, e soggiunge: vi ha sicuramente in queste cure qualche cosa di diabolico, qualche patto col Demonio. *Il Sig.* Wohlfahrt, *che riferisce questo, aggiunge acconciamente.* „ *Da ciò si veda,* „ *che è spesso difficilissimo anche agli uomini di* „ *ingegno il difendersi dalla superstizione e da'* „ *pregiudizj.* „ (*V. Scelta di Opusc. Interes. vol.* 5.)

ſiffatte idee, di cui non poſſono in ſe ſteſſi ſcoprir l'origine, ſieno fuor d'ogni dubbio impreſſioni della Natura, non coſe da loro appreſe.

Ciò ſi vedrà eſſere non pur verisimile, ma preſſocchè inevitabile, ſe ſi porrà mente alla natura dell' Uomo, e alla coſtituzione degli affari, in cui egli ſuol eſſere immerſo. La più parte degli uomini ſono tenuti a faticar nella loro profeſſione per procacciar di che vivere. Dall' altra parte non godrebbono quella quiete di ſpirito che eſſi godono, ſe non aveſſero de' principj, che riguardano come indubitabili, e a' quali s' acchetano interamente. Non v' ha alcuno che non abbia qualche propoſizione, ch' ei ſi tiene come fondamentale, ſu cui appoggiar i ſuoi raziocinj. Parecchi non hanno ſufficiente abilità nè ozio per eſaminarle; la pigrizia ritiene altri dal farlo; altri ſe nè aſtengono per altre cagioni: di maniera che pochi ſono, cui l' ignoranza, la debolezza di ſpirito, le diſtrazioni, la pigrizia, la educazione, la leggierezza impegnino ad abbracciare i principj, che ſono ſtati loro inſegnati, e a mantenerli ſu la fede di quelli, che gli hanno loro propoſti.

Queſto è lo ſtato, in cui ſi truovano tutti i Fanciulli, di modo che non è da maravigliarſi ſe in un età più avanzata, in cui ſono occupati negli affari della vita, o abbandonati ai piaceri, mai non ſi fanno ad eſaminare ſeriamente le opinioni, di cui ſon prevenuti.

Ma ſuppoſto anche, che abbia tempo, abilità, inclinazione per queſta diſamina, chi è che ardiſca roveſciare i fondamenti di tutti i ſuoi ragionamenti, e di tutte le ſue azioni paſſate? Chi può ſoſtenere un penſiero così umiliante, come quello di ſoſpettare d'eſſere ſtato sì lungo tempo in errore? Quanti vi ſono che abbiano quanto baſta d'ardire, e di fermezza per incontra

trare, e ſoffrire animoſamente i dileggj, e le cenſure, che ſogliono farſi a coloro, che oſano allontanarſi dalle opinioni comuni? E dopo queſto ſarà egli da maravigliarſi, che vi abbiano dei pregiudizj?

CAPO TERZO.

Altre Conſiderazioni circa ai Principj tanto Speculativi, che Pratici.

TOrnando ora ai Principj innati, noi ſaremo convinti ancor maggiormente, che non ve n' ha alcuno, ſe ci fermeremo a riflettere alcun poco ſopra una coſa, che ſi è toccata già di paſſaggio. E vale a dire che eſſendo ogni propoſizione compoſta almeno di due idee, di cui ella eſprime la relazione, ſe noi conoſceſſimo *naturalmente alcuna* propoſizione, dovremmo altresì aver impreſſe dalla natura l'idee, che la compongono. Ora ſe noi conſideriamo i Fanciulli di freſco nati, troveremo forſe l'idee della fame, della ſete, del calore, del dolore, perchè tutto ciò han già potuto provare nell'utero delle Madri: ma non ſi vede già in eſſi alcun ſegno, ch'abbian niuna di quelle idee, che corriſpondono ai termini delle propoſizioni generali. Se vi ha qualche principio naturale, ſecondo coloro che tengono queſta opinione, egli è quello, come abbiam già detto, che *una coſa non può nel medeſimo tempo eſſere e non eſſere*. Or queſta propoſizione inchiude l'idee di *impoſſibilità*, e d'*identità*, che niuno prenderà giammai per le idee innate. Chi mai potrebbe perſuaderſi, che un Fanciulo ſappia che coſa ſia la impoſſibilità, e l'identità avanti di ſapere che coſa ſia il bianco e il nero, il dolce e l'amaro? Queſte parole indican anzi due idee,

che lungi dall' essere naturali richieggono per formare una somma attenzione, e sono tanto lontane dai pensieri dell' infanzia, che si penerebbe a trovarle anche in uomini maturi, se sopra ciò diligentemente s' esaminassero.

Se l' idea dell' *identità* è naturale, e sì chiara per se medesima, che i Fanciulli l' abbiano sempre presente all' animo, un Uomo non vi dovrebbe senza dubbio giammai trovare difficoltà. Si domandi pertanto se si vuole anche ad un Vecchio, se un Uomo, che è una creatura composta di corpo e di anima, sia lo stesso anche, quando il suo corpo venga a esser mutato? se *Euforbo* per esempio era il medesimo, che *Pitagora*, e il *gallo*, in cui si disse, che appresso passò l' anima di Pitagora? Si vedrà dall' imbarazzo in cui egli sarà, che l' idea della identità non è così chiara come si crede, e per conseguenza che non è certo nata con noi. Quante decisioni contrarie pur non sarebbonsi udite in altri tempi su questo punto? I Pitagorici avrebber detto di sì, e infiniti altri di nò.

Si risponderà per avventura, che non essendo la *metempsicosi* che una chimera, la quistione proposta è una vana speculazione. Quando anche ciò fosse, non resterebbe che non si potesse conchiudere, che l' idea dell' identità non è innata. Ma si troverà, che questa quistione non è sì leggiera come sembra a prima vista, se si porrà mente alla risurrezione dei morti, in cui Iddio farà uscir dalla tomba i medesimi uomini che prima viveano, per giudicarli secondo che avranno, mentre erano in questa vita, o bene o male operato. Bisognerà meditare con molta applicazione per trovare ciò, che forma il medesimo Uomo, per trovar in che consista l' identità; e da questo si comprenderà di leggieri, che i Fanciulli non san certamente quel ch' ella sia.

si.

ſi. Si giudicherà forſe da principio, che la materia, di cui i corpi degli uomini erano prima compoſti, eſſendo tuttavia la ſteſſa poſſa baſtare per chiamarli i medeſimi corpi; ma ſi riſponda ciò poſto a queſta domanda, ſe una campana ſi rompeſſe, e ſi rifondeſſe il metallo per farne una nuova, ſarebbe queſta la medeſima campana di prima? ſecondo il comune parlare ella ſarebbe un' altra. Nella ſteſſa maniera adunque per non iſcoſtarſi dal parlare comune s' avrebbe a dire, che gli uomini, che riſorgeranno, non ſaran più i medeſimi di prima perchè non avran più i medeſimi corpi. Si amerà tuttavia meglio di correggere l' eſpreſſione comune; ma checchè ne ſia, ſi può giudicare da ciò, che la idea dell' identità non è sì diſtinta, che ne convengano tutti al medeſimo modo. (1)

Nel-

(1) *Il paragone della campana non è eſatto. Quand' ella ſi rifonde, la nuova, che ne riſulta, è realmente diverſa dalla precedente per doppia ragione, 1. Perchè molte parti nella fuſione ſi perdono. 2. Perchè quelle che rimangono, ſi diſpongono in una diverſa maniera. Non v' ha più dunque nè l' identità della materia, nè l' identità della forma, come dee averſi nella Riſurrezione dei Corpi. Un paragone più acconcio ſarebbe quello di una macchina, che ſi poteſſe ſcomporre e ricomporre eſattamente al medeſimo modo. S' io ſcioglierò una moſtra a ripetizione, o qualſivoglia altra macchina più complicata, nelle ſue minime parti, e tornerò quindi a riunirlo eſattamente alla ſteſſa foggia di prima, niun' avrà certamente difficoltà di chiamarla la medeſima macchina. Allo ſteſſo modo ſe Iddio riunirà tutte le parti, che ciaſcun corpo individuo componevano, nella maniera medeſima in cui*

Nel seguito di questo capitolo l' Autore dimostra, che non si può dire nemmeno, che questi assiomi: IL TUTTO È' MAGGIORE DELLA SUA PARTE; SI DEVE ONORAR DIO VI HA UN DIO, *quantun-*

---

eron prima, chi oserà dubitare, che chiamare non debbansi gli stessi corpi? Anche la campana, qualora le sue parti, benchè ridotte a minutissima polvere, si potessero riunire allo stesso modo esattamente, da tutti si chiamerebbe la stessa. Quest' esempio contuttociò chiaramente dimostra, che l' idea precisa dell' identità non è certamente la più comune, e che però certamente non è innata.

Non sarà fuor di luogo il riferire a proposito della Risurrezione *la bizzara ipotesi, che il Sig.* Bonnet *ha immaginata, non so se per se medesimo dietro alle tracce di* Leibnitz (*V.* Leib. Ep. ad Vangerum n. 5. *e che proposta da lui primamente nel* Saggio Analitico sulle facoltà dell' anima, *è stata poi ripetuta più ampiamente nella* Palingenesia. *Suppone egli, che il comune sensorio sia in noi di una sostanza simigliante alla luce, che egli sia un germe indestruttibile, il quale sussista intatto anche dopo la morte, che la Risurrezione non abbia ad esser altro fuorchè un nuovo sviluppamento di questo germe. Abilissimo, come egli è, nella Storia Naturale, anche nell' Uomo ha voluto trovare una specie di metamorfosi e di riproduzione. Con molto ingegno egli s' adopera a confermar la sua ipotesi, e cerca anche di trarre le Divine Scritture in suo soccorso. Ma i testi che ei reca, certamente non provano la sua Palingenesia o rigenerazione, e a dispetto di tutti i suoi sforzi il suo sistema non può riguardarsi che come una poetica immaginazione, e come un sogno ingegnoso.*

tunque evidentiſſimi, ſiano principj innati. Non riferiremo ciò ch' egli dice, perciocchè da quanto abbiamo detto finora, ſi può conoſcere abbaſtanza il ſuo metodo e i principj, ſu cui s' appoggia. Cartesio e i ſuoi Diſcepoli, che hanno più gagliardamente ſoſtenuto, che l' idea di Dio era innata, ſembra che non abbian compreſo bene ciò, che queſta parola ſignifica: e ſe quelli, che leggono i loro ſcritti, vi porran mente, s' accorgeranno, che eſſi variano ſtranamente nell' idea, che fiſſano a queſta parola, e che la prendono il più delle volte in un ſenſo affatto improprio. (2)

---

(2) L' *Ab.* Condilac *accuſa l' Autore di eſſerſi trattenuto ſoverchiamente a combattere l' opinione dell' idee innate. Io però conſiderando quanto ſia malagevole lo ſterpare dell' univerſalità degli Uomini un errore già radicato da lungo tempo, non ſo condannarlo. Or certamente che dietro a Locke altri inſigni Filoſofi han cercato di porre in chiaro l' origine dell' idee, e di moſtrare apertamente come tutte derivino dalle ſenſazioni: una confutazione diretta dell' idee innate non ſarebbe più neceſſaria.*

LIBRO SECONDO

DELLE IDEE (*)

(*) ANALISI

DELL'UMANO INTELLETTO.

E' Stato all' Autore non ſenza qualche ragione dall' Ab. di *Condillac* appoſto a difetto il non aver quì permeſſa un' Analiſi dell' Intelletto. Io vedrò di ſupplirvi, e ſe dagli altri Metafiſici mi ſcoſterò in qualche parte, ſpero tuttavia, che non me ne ſapranno mal grado que' che la coſa vorranno eſaminare maturatamente.

1. Per dare una miglior nozione delle facoltà e delle operazioni dell' Intelletto, i due celebri Metafiſici *Condillac*, e *Bonnet* han creduto neceſſario d' eſaminarle ne' loro primi principj, e farle naſcere di mano in mano. Han eſſi quindi immaginato una Statua animata, cui foſſe lor permeſſo accordare o togliere a lor talento quando uno, e quand' altro ſenſo, e fare tutti gli eſperimenti che più credeſſero opportuni. Il primo incominciando dall' odorato l' accompagna per tutti i ſenſi infino allo ſtato perfetto, il ſecondo l' abbandona all' odorato. Amendue eccitando in lei ſucceſſivamente diverſe ſenſazioni per via di oggetti diverſi, vengono ſucceſſivamente eſaminando lo ſviluppamento delle ſue facoltà, e annalizzandone la natura.

2. Più coſe mi vietano di potermi attenere al loro metodo. I. Ei ſarebbe troppo lungo in queſto luogo. II. Ei richiede una forza d' aſtrazione e d' immaginazione, che a tutti forſe non piacerebbe

rebbe d' eſſere coſtretti ad uſare. III. di troppa cautela fa di meſtieri per non cadere in ſuppoſizioni ineſatte, e non preſtar qualche volta alla Statua limitata a uno o due ſenſi quello che coll' ajuto di tutti noi proviamo in noi ſteſſi. Io piglierò una via, che parmi più breve, più ſemplice e più ſicura. Mi farò ad eſaminar direttamente quello, che in noi medeſimi noi proviamo, e che ciaſcun per conſeguenza con una leggiera attenzione può riſcontrare in ſe ſteſſo agevolmente.

3. Un giardino ſarà il luogo delle *noſtre eſperienze*. Al primo entrarvi mille oggetti mi fanno tutti ad un tempo la loro impreſſione; fiori, frutti, erbaggi, vaſi, pergolati, proſpettive, ec. Io però non ho al principio, che una apprenſione confuſa d' un compleſſo di coſe; queſta a poco a poco mi ſi riſchiara; comincio a diſtinguere parimente i fiori, i frutti, gli erbaggi ec.; *finchè* diſſipata, dirò così, quella nebbia, che mi oſcurava gli oggetti, io veggo tutto chiariſſimamente.

4. In queſto ſol fatto quaſi tutte comprendonſi le operazioni dell' intelletto, le quali conviene eſaminar tutte a parte a parte. Cominciamo dalla prima e più ſemplice, che è quella di ſentire l' impreſſioni che fatte ci vengono dagli oggetti. E affine di procedere con maggiore chiarezza, determiniamoci a un oggetto ſolo. Colgo una melarancia. Quali impreſſioni ho io da queſto frutto? Colla mano ne ſento l' eſtenſione, la figura, la ſolidità; cogli occhj ne veggo l' eſtenſione, la figura, il colore; colle nari ſento l' odore; col palato il ſapore.

5. Quattro coſe qui poſſono incominciare a muovere la curioſità. 1. L' eſtenſione, la figura, la ſolidità ec. come eſiſtono eſſe nella melarancia? 2. Come ſo io a ſentirle? 3. Le ſento io tutte al medeſimo modo? 4. Come dee chiamarſi

marsi la operazione dell'intelletto, per cui le sento?

6. Levato ciò che costituisce la natura intima della melarancia, il colore, l'odore, l'estensione ec. svanirebbero certo in un momento. Queste cose adunque non esistono nella melarancia per se medesime; v'ha qualche altra cosa di più, che serve loro, per così dir di sostegno, e che costituisce la natura intima di questo frutto. Essa è quella che da' Filosofi si chiama *sostanza* dal Latino *substare* (star sotto), perchè appunto si concepisce come una cosa che sta sotto alle qualità, cioè all'estensione, al colore, al sapore ec. che diconsi *qualità*, perchè son quelle che ci fanno conoscere *qual'è* l'oggetto.

7. Ma la curiosità non è da ciò appagata. Questa sostanza che cosa è mai? La quistione non è sì facile. Io sò che la melarancia è composta di varie fibre, e di varj sughi, so che queste fibre, e questi sughi contengono acqua, aria, terra, fuoco, sale, ec., scomponendo gli altri frutti, e in genere, qualunque corpo o minerale o vegetabile o animale, so che altre non vi ritruovo fuorchè queste medesime cose in diverse proporzioni; conchiudo quindi con molta probabilità, che tutti i corpi non sian altro fuorchè varie combinazioni di queste sostanze unite secondo varie proporzioni e disposte in diverse maniere, e che la diversità dei corpi risulti appunto dalla diversa proporzione e disposizione di queste cose medesime; chiamo perciò l'aria, l'acqua, il fuoco, il sale, la terra gli *elementi*, o le *sostanze elementari* dei corpi. Ma queste sostanze elementari che cosa sono? Che cosa è il fuoco, e l'aria, l'acqua ec.? Qui so son forzato ad arrestarmi, un ostacolo insuperabile mi vieta d'andar più oltre: io non trovo più in là che foltissime tenebre. La sostan-

za intima delle cose, o come dicesi in diverso modo, la loro intima essenza ci è affatto ignota. Altro noi discoprire non sappiamo fuorchè le lor qualità, vale a dire ciò, che risulta dalla diversa proporzione, e disposizione de' loro elementi. I *Filosofi* che hanno voluto penetrare nell' abisso *delle* intime essenze, non han fatto che smarrirsi.

8. Conchiudiamo adunque in primo luogo, che vi ha nei corpi oltre alle qualità una sostanza intima, ma ignota, che serve loro di sostegno e di appoggio. Ma queste qualità esistono esse nei corpi tutte quante al medesimo modo? Toccando la melarancia io vi sento la estensione, la figura, la solidità; l' estensione, e la figura pur vi ravviso col guardo. *L' estensione* vuol dire l' unione (*a*) di più parti che esistono una fuori dell' altra e che occupano un certo spazio; la *figura* vuol dire questa estensione medesima circoscritta da certi limiti; la *solidità* (*b*) significa la proprietà che ha un corpo di resistere ad ogni altro, e impedirgli di occupare insieme con lui lo stesso spazio al medesimo tempo. Or una certa estensione, una certa solidità non vi ha dubbio che nella melarancia non esistano realmente.

8. Ma col tatto io scopro pure in lei il calore o il fresco, colla vista vi scopro il colore ran-

---

(*a*) *Lascio intatta la quistione, se tale unione sine fia di semplice prossimità, o di continuità assoluta, perciocchè in questo luogo sarebbe fuor di proposito.*

(*b*) *Ella si chiama anche* impenetrabilità. *Si vedrà nel Cap. 4. di questo Lib. perchè il primo nome sia al secondo da preferire.*

rancia, ond'ella ha il nome, col palato il ſapore, colle nari l'odore. Queſte qualità eſiſton eſſe realmente nella melarancia come le precedenti? Eſaminiamolo. Metto la ſiniſtra mano nel ghiaccio, la deſtra al fuoco. Toccando colla prima la melarancia la ſento calda, colla ſeconda la ſento freſca. Onde queſta diverſità? S'ha egli a dire che la melarancia ſia calda e fredda al medeſimo tempo? Sarebbe contraddizione. Qualche ragione eſtrinſeca vi debbe eſſere dunque di queſto fenomeno; ed eccola eſattamente. La mano ſiniſtra eſſendo ſtata nel ghiaccio ha minor quantità di fuoco elementare che la melarancia. Al toccarla queſta comunica (c) porzione del ſuo fuoco alla mano, e la mano diventa più calda. La deſtra eſſendo ſtata eſpoſta al fuoco ne ha concepito una maggior quantità, che non abbia la melarancia. Al toccarla comunica alla melarancia una porzione del ſuo fuoco, ed eſſa intanto divien più fredda. Se il caldo e il freddo pertanto eſiſteſſero in qualche luogo, anzichè nella melarancia, s'avrebbe a dire che eſiſtano nella mano, poichè eſſa è quella che divien calda attraendo il fuoco della melarancia, o divien fredda a lei il ſuo comunicando. Ma nella mano

(c) *Che il fuoco elementare ſia diffuſo in tutti i corpi, e che da quelli, ove abbonda, ſi comunichi a quelli, ove ſcarſeggia, è coſa notiſſima. V' ha quiſtione, s'egli ſia diffuſo per tutto equabilmente, o ſe alcuni corpi l' attraggano più degli altri. La ſeconda opinione ſembra anche meglio corriſpondere alle oſſervazioni più recenti. La deciſione tuttavolta nè a noi ſpettiene, nè a queſto luogo.*

mano medesima in qual maniera sento io il caldo e il freddo? Quando il fuoco diventa maggiore, egli imprime un certo moto ne' piccioli filamenti nervosi, che si diramano per tutta la mano; quando diventa minore, ci vi imprime un cert' altro moto, forse più celere nel primo caso, più tardo nel secondo. I nervi della mano si propagano fino al cervello, da cui anzi hanno l'origine. E' probabile adunque, che anche il moto in loro impresso fino al cervello si stenda; anzi alcuni esperimenti sembrano dimostrare che egli vi arrivi diffatti (*d*). Dal cervello per maniera inesplicabile

(*d*) *Benchè l'esistenza nel cervello di un comune sensorio a cui rechinsi tutte le impressioni, non sia dimostrata assolutamente, è però probabilissima. Da molte esperienze par risultare apertamente, che impedita la comunicazione di un nervo col cervello, per esso più non si abbia niuna sensazione. Al contrario vi sono molti, i quali asseriscono di sentirsi talvolta addolorati in un dito, o in un braccio che più non hanno; il che non sembra potersi spiegare altrimenti se non dicendo che ogni qualvolta la porzione del nervo, che col cervello tutta comunica, sia mossa da qualunque cagione in qual modo medesimo, in cui lo era, quando il nervo era intero; ciò basti perchè si abbia la stessa sensazione. E' incertissimo però in qual parte del cerebro precisamente questo comune sensorio sia collocato, volendolo alcuni nella glandola pineale, altri nel corpo calloso, ed altri in mille altri luoghi. E' pure incerto in qual modo l'esterne impressioni vi sian recate; poichè altri pretende che ciò dipenda dal semplice moto vibratorio, destato nei nervi, altri suppone un fluido sottilissimo, che per essi*

bile e incomprensibile il moto è comunicato all' anima, cioè a quell' Esser unico e semplice (*e*), che in noi pensa; e secondo che il moto a lei comunicato è d' una o d' altra maniera, ella ha la sensazione, che chiamiamo *calore*, o quella che chiamiamo *freddo*. Ciò adunque che in noi sentiamo, non è simile per nessun modo a ciò, che è nella melarancia o nella mano. In quella non v' ha che una certa quantità di fuoco maggiore o minore rispetto al fuoco che è nella mano; in questa non vi ha che un accrescimento o una diminuzione di fuoco, secondo che ella ne riceve dalla melarancia, o a lei ne comunica, e un certo moto o più celere o più tardo impresso da questo fuoco accresciuto o scemato nei suoi nervei, e da essi portato fino al cervello. La sensazione al contrario di calore o di freddo ch' è nell' anima, è una semplice modificazione a lei cagionata per modo ineffabile o dallo stesso tremor nei nervi; o come è più probabile da questo moto ultimo del cervello, la quale non si può pur concepire che col moto medesimo abbia una somiglianza. Il calore e il freddo pertanto non sono qualità che esistano realmente o nella melarancia o nella mano; non esiste in loro che la potenza di eccitare un certo

---

essi agilissimamente trascorra, fluido estratto dalla parte più pura, e più spiritosa del sangue; altri è d' avviso che questo fluido non sia che il fluido elettrico: Noi useremo il termine generale di moto, *lasciando da canto tutte le ipotesi particolari.*

(*e*) *L' unità e semplicità necessaria all' Esser pensante si dimostrerà nell' Annotazioni in Cap. 3. del Lib. 4.*

to moto nei nervi, onde poi queſte ſenſazioni riſultano.

10. Circa al colore avviene egli lo ſteſſo? Se io guardo la melarancia in una perfetta oſcurità, ella certamente non m' appare di alcun colore; anzi mi ſi rende affatto inviſibile. Perch' io la *vegga*, fa d' uopo che dalla luce ella ſia percoſſa, che la luce ſia riflettuta all' occhio mio, che i faſcetti di raggi, i quali partendo da ciaſcun punto della melarancia entrino nel mio occhio, dagli umori dell' occhio ſian rifratti in maniera, che in altrettanti punti ſi riuniſcano ſulla retina, e vi dipingan l'immagine della melarancia, che nell'atto ſteſſo imprimano al nervo ottico un certo moto, che queſto moto ſia portato al cervello, che dal cervello ſia all' anima comunicato: Allora l' anima ſecondo la diverſità del moto comunicatole dal cervello ha la ſenſazione d' uno o d' altro *colore*. Anche qui adunque fra la ſenſazione dell'anima, e ciò che è nella melarancia, non v' ha ſimiglianza neſſuna. In queſta non eſiſte che una certa ſpecie, diſpoſizione, e configurazione di parti atte a riflettere all' occhio piuttoſto i raggj di un colore che quelli d'un altro, e la ſenſazione non dipende nemmeno immediatamente da queſti raggj, ma dal moto per lor impreſſo al nervo ottico, e da queſto portato al cervello, e comunicato all' anima. Anche il colore adunque non eſiſte realmente nella melarancia.

11. Il medeſimo effetto è quanto all' odore ed al *ſapore*. I ſottiliſſimi effluvj emanati dalla melarancia imprimendo un certo moto nei nervi olfattori, i ſottiliſſimi ſali contenuti nei ſughi della melarancia imprimendo un certo moto nei nervi della lingua, fanno che queſti moti ſiano recati al cervello, e che l' anima abbia poi la ſenſazione dell'odore, e del ſapore.

12. In-

12. Intorno ai ſuoni è lo ſteſſo eſattiſſimamente. Odo il canto d' un ruſignolo, o il ſuono d'una campana: Ciò vuol dire, che l'aria nel primo caſo concepiſce un certo moto vibratorio nella gola del ruſignuolo, che l'aria medeſima nel ſecondo caſo concepiſce un cert' altro moto vibratorio dal tremore velociſſimo delle parti minime della campana, che queſti moti ſon propagati per l'aria infino al mio orecchio, che quivi eccitano certi movimenti ſui nervi acuſtici o uditorj, che queſti movimenti ſono recati al cervello, ed all' anima comunicati. Il moto ultimo delle fibre del cervello anche quì è la cagione, che l'anima abbia una determinata ſenſazione di ſuono.

13. Chi poteſſe pertanto oſſervar le coſe eſattamente in ſe ſteſſe, ei non vedrebbe nei corpi che una certa configurazione, diſpoſizione, e movimento di minutiſſime parti, vedrebbe queſte parti eccitare o mediatamente, o immediatamente un certo moto nei nervi, vedrebbe queſto moto propagarſi al cervello; ma ciò che noi chiamiamo *caldo*, *freddo*, *colore*, *odore*, *ſapore*, e *ſuono*, e che crediamo eſiſter nei corpi, non lo vedrebbe eſiſtere che nell'anima ſola, e vedrebbe queſte coſe nell'anima eſſer diverſe affatto da ciò che è nei corpi.

14. Due ſpecie di qualità ſi hanno dunque a diſtinguere: le *qualità reali* che eſiſtono realmente nei corpi, quali da noi ſi concepiſcono, o almeno v'eſiſtono in una maniera ſimile, come ſono l'*eſtenſione*, la *figura*, la *ſolidità*, (f) e le

(f) *Ho detto* ſimile, *perchè la figura per eſempio di un corpo veduto ad occhio nudo non è preciſamente la ſteſſa, come oſſervandolo, col microſcopio;*

e le *qualità apparenti*, che ſebbene ci pajano eſiſtere anch' eſſe nei corpi, qual ſi concepiſcono da noi, non vi eſiſtono però realmente; come ſono il *caldo*, il *freddo*, il *colore*, il *ſapore*, ec.

15. Ma ſe non v' eſiſtono, onde vien egli l'inganno di credere anch' eſſe realmente in loro eſiſtenti? Ei naſce dall' abito contratto nell' infanzia di traſportare, dirò così, le noſtre ſenſazioni fuori di noi medeſimi, ed applicarle agli oggetti, da cui ci ſono deſtate. Come ſi faccia queſt' abito, è quiſtione difficiliſſima, e che merita di eſſer trattata a parte. Per ora contentiamci del fatto, ſul quale non può cader dubbio. Nell' Appendice al Cap. 9. di queſto Libro ci sforzeremo di ſpiegarne anche il modo.

16. Ma intorno al fatto medeſimo egli è meſtieri oſſervare, che non tutte le ſenſazioni da noi ſi traſportano fuor di noi ſteſſi egualmente; oſſervazione importantiſſima per ben determinare la natura e la varietà. Alcune rimangono coſtantemente in noi, come la ſenſazione del *dolore*; altre diventano, dirò così, comuni a noi e agli obbietti, come il *caldo*, il *freddo*, *gli odori*, i *ſapori*, ed i *ſuoni*: altre ſi danno interamente agli obbietti, come i *colori*.

17. Circa ai dolori non procedenti da cauſe eſtrinſeche, ma da cauſe eſiſtenti in noi medeſimi,

---

ſcopio; e un corpo il quale ad occhio nudo par tutto eguale e continuo, ſotto al microſcopio ſi trouva pieno di ſcabrezze e di pori; ciò però non toglie che ſe non quella tale figura, e quella tale unione preciſa di parti, che noi crediamo, non eſiſta realmente nei corpi una certa figura, e una certa unione di parti.

simi, come la fame, la sete, la gotta, il duol di testa, di denti, di stomaco, la cosa è naturalissima. Io non posso riferire la mia sensazione ad' un oggetto esterno, quando non concepisco niun oggetto esterno, da cui ella dipenda. L'unico trasporto ch'io posso fare in questi casi, è quel di credere, che sia il dente medesimo, o il piede, o lo stomaco quel che senta; quando l'unico principio senziente in noi è l'anima, e quando forse nel dente, nel piede, e nello stomaco non v'ha nemmeno la causa prossima e immediata della sensazione, ma soltanto la mediata e rimota: essendo probabilissimo, come di sopra abbiamo accennato, che la sensazione non dipenda immediatamente dal moto eccitato nei fili nervei del dente, del piede, o dello stomaco, ma dal moto per essi comunicato alle fibre del cerebro.

18. Circa ai dolori procedenti da cause estrinseche la cosa merita maggiore osservazione. Accostando infino ad un certo grado la mano al fuoco, io sento un calore piacevole: accostandola più oltre, sento dolore. In amendue i casi il fuoco non fa altro che eccitare un certo moto nelle fila nervee della mano, e la sensazione mia in amendue i casi dipende da questo moto al cervello comunicato. Contuttociò nel primo io trasporto la mia sensazione nel fuoco, e supponendo il calore così esistente nel fuoco, come esiste in me, dico, che il fuoco è *caldo*: non lo trasporto nel secondo; che diffatti niuno s'è mai avvisato che nel fuoco esista il dolore, nè ha mai pensato a chiamarlo *dolente*.

19. Per spiegare questo fenomeno osserviamo in primo luogo, che lo stesso dolore non rimane totalmente in noi, se non quando trattasi di sensazioni appartenenti al tatto. Un odor

fe-

fetido, un ſapore amaro, un ſuono aſpro ſon certamente ſenſazioni ſpiacevoli. ciò non oſtante nell' atto che li ſentiamo, ſupponiamo comunemente eſiſter anche ne' corpi, onde vengono, una coſa ſimile a quella che eſiſte in noi. Anzi è da oſſervare di più che il nome medeſimo di *dolore* non s' attribuiſce che alle ſole ſenſazioni appartenenti al tatto. Un odore, un ſapore, un ſuono, ſi dicono *ſpiacevoli*, o *diſguſtoſi*, non mai *doloroſi*. Egli è ben vero, che un odore pungente, un ſapor mordente, un ſuono acuto ci cagionano anch' eſſi dolore, e che queſto dolore ſi concepiſce anch' egli da noi come tutto eſiſtente in noi ſoli. Ma la ſenſazione anchè all' odorato, o al palato o all' udito, appartiene allora al tatto univerſale diffuſo ſu tutti i ſenſi. Diffatti non ſentiamo allora neſſuna modificazione particolare d' odore di ſapore, o ſuono, almeno a queſto certo non attendiamo; ſentiamo unicamente la forza della puntura, e gli ſteſſi termini di *acuto*, *pungente*, *mordente*, *frizzante* ec. che adoperiamo, abbaſtanza dimoſtrano, che allora riguardiamo queſte ſenſazioni come ſemplici ſenſazioni di tatto.

20. Ciò poſto la ragione, per cui ſupponiam negli oggetti il caldo, il freddo, l'odore, il ſapore, ed il ſuono, non il dolore, ſi è, perchè nell' infanzia non ſapendo come ſi deſtino in noi le anzidette ſenſazioni, ci immaginiamo, che dal fuoco e dal ghiaccio, da un fiore, da un frutto, da una campana il caldo, il freddo, l'odore ec. partan già belli e formati, e tali entrino in noi, quali eſiſtono loro ne' corpi riſpettivi colla ſola differenza che li ſentiamo, e che i loro corpi nativi eſſendo inſenſibili non li ſentono. All' incontro riſpetto al dolore, troppo frequenti occaſioni noi abbiamo di diſtinguere la ſenſazione, che è in noi, dalla cagione, onde viene,

Un Fanciullo che si punge, o si taglia, che urta in un sasso, o che è percosso da altrui, vede troppo apertamente le cagioni, onde nasce il dolor suo, vede l'azione, che si fatti corpi hanno sopra di lui esercitata, nè vede il modo, nè ha cosa alcuna, la qual l'inviti a supporre, che il dolore, ch'ei sente, così bell' e formato già esistesse nell' ago, nel coltello: nel sasso, o nella persona che l'ha percosso, anzi egli ha legata sì strettamente la nozione del dolore a quella de' moti violenti, o della grida, che gli parrebbe impossibile, ove il dolore in tali oggetti esistesse, che non ne dessero qualche segno. Avvezzo in queste circostanze a distinguere le sue sensazioni dalle cagioni, onde provengono, anche in tutte le altre in cui pruova sensazioni simili, sensazioni perciò ch' egli chiama ugualmente *dolorose* (siccome avviene per un fuoco soverchio, per un odor troppo acuto ec.), quantunque non vegga direttamente la maniera, con cui gli oggetti operan sopra di lui, intende però, che il dolore allo stesso modo deve essere tutto in lui medesimo, e che ne' corpi non deve esistere se non la cagione che lo produce: concepisce egli quindi come una specie di minutissime punte, che partan dal corpo, e vengano a ferirlo alla stessa guisa che fan le punte, ch'egli è accostumato a sentir col tatto, e alla ferita da lor prodotta il dolor suo attribuisce.

21. La facilità, che abbiam col tatto a distinguere la sensazione dalla cagione, onde viene, fa, che rispetto a questo senso non pure nelle sensazioni dolorose, ma anche nelle piacevoli o indifferenti (g), di rado ci inganniamo co-

(g) *Chiamo* indifferenti *le sensazioni che non se-*

come rispetto agli altri, supponendo esister nei corpi quello che esiste in noi, o viceversa (*h*) toccando un corpo duro o molle, ruvido o liscio, solido (*i*) o fluido, d'una o d'altra grandezza, d'una o d'altra figura, non v'ha niuno il qual non distingua, come due cose diverse, la sensazione ch'è in lui, e la proprietà che è nel corpo. Il freddo, il caldo son quasi le sole sensazioni al tatto appartenenti, che in questa parte ci ingannino, perchè appunto le sole, in cui l'azione de' corpi sopra di noi ci è troppo nascosta.

12. Il senso, dal quale abbiamo, o piuttosto intorno al quale ci formiamo il maggior inganno, è quel della vista. Quando trasportiamo fuori di noi il caldo, il freddo, gli odori, i sapori, i suoni, non facciam altro se non credere, che questi esistan ne' corpi in quella maniera che esistono

---

sono accompagnate da piacere o dolore da noi avvertito. Se v' abbiano sensazioni assolutamente per se medesime indifferenti, è quistione che troppo in lungo mi porterebbe, s' io qui volessi trattarla.

(*h*) *Gli odori, i sapori, ed i suoni finchè non giungono ad essere dolorosi, da noi si suppongono, come abbian dimostrato, esister tutti ne' corpi precisamente quali esistono in noi. Il piacer che ne deriva, è il solo che in essi non supponghiamo, perchè veggian troppo apertamente ch' egli risiede in un principio senziente. Rispetto a questi sensi pertanto non siamo esatti che nel dolore, perciocchè allora soltanto conosciamo, che nei corpi non esiste nè l' atto di sentire, nè la cosa sentita, ma unicamente la cagione, onde la sensazione deriva.*

(*i*) Per solido s'intende quì consistente.

ſtono in noi, tutto l'inganno conſiſte adunque nel far comune, dirò così, agli obbietti quello ch'è tutto noſtro. Ma quanto ai colori noi andiamo più oltre, noi li diamo interamente agli obbietti, e invece di conſiderarli come noſtre ſenſazioni, li conſideriamo unicamente come loro proprietà. Due ragioni a ciò concorrono principalmente. 1. Vedendo tutti i corpi tinti di un qualche colore, e vedendo ſempre gli ſteſſi corpi tinti dello ſteſſo colore, ov' egli non ſia ſtato da qualche cagione alterato, troppo facilmente cadiamo nella ſuppoſizione, che i colori ſiano coſe inerenti a' corpi medeſimi, e da loro inſeparabili. 2. Eſſendo l'impreſſione, che ci fanno i colori, tenuiſſima e delicatiſſima riſpetto a quella, che ci fanno il caldo, il freddo, gli odori, i ſapori, ed i ſuoni, difficilmente cader ci può in penſiero che anche quelli, allo ſteſſo modo che queſti, ſian noſtre ſenſazioni.

23. La diverſa maniera, con cui le diverſe qualità de' corpi da noi ſi riguardano, introduce una differenza nella noſtra foggia di concepire, che non è ſtata forſe finora avvertita abbaſtanza, e che è rilevantiſſima. *Senſazione*, *apprenſione*, e *percezione* preſſo alla più parte de' Metafiſici ſono vocaboli quaſi affatto ſinonimi; ſpeſſiſſimo almeno uſati ſi veggono indifferentemente l'uno per l'altro; almeno la loro differenza non è mai ſtata peranche con piena eſattezza determinata. Ma l'atto di ſentire non è certamente un ſolo; nè è lo ſteſſo affatto in tutti i caſi. V'han delle impreſſioni che ci producono un'interna modificazione di piacere o di dolore (k), ve ne'han dell'altre che ci fanno

(k) *Intendo in queſto luogo la voce* dolore *nel ſen*

no una ſemplice rappreſentazione delle coſe eſterne, ve n'han di quelle finalmente, in cui proviamo e l'uno e l'altro effetto. Queſte differenze ſon troppo importanti; e in una ſcienza, in cui *la preciſione* non è mai ſoverchia, traſcurar *non* ſi poſſono impunemente. Io dubito infatti, che molti errori, e molte oſcurità ſian nate appunto dalla mancanza di queſta diſtinzione; e varie pruove ne vedrem pure in progreſſo. In vece adunque di uſare i tre vocaboli ſovraccennati in un ſignificato ſinonimo e indiſtinto, io adopererò quello di *ſenſazione* unicamente in que' caſi, in cui le impreſſioni ci deſtano una modificazione interna di piacere o di dolore; uſerò quel di *percezione* allor ſoltanto che le impreſſioni ci offrono una rappreſentazione delle coſe eſteriori: e riſerberò quello d'*apprenſione* a quei caſi in cui non importerà di diſtinguere un effetto dall'altro, e baſterà accennare indeterminatamente l'atto di avere o una modificazione (*l*) o una rappreſentazione, o amendue. Ma quali ſono le impreſſioni, che in noi producono anzi un effetto che l'altro? Eſaminiamolo diligentemente.

24. L'impreſſione della *luce*, e de' *colori* comunemente è sì tenue, e la modificazione di pia-

---

ſenſo de' Metafiſici, vale a dire per qualunque moleſtia in genere.

(*l*) Modificazione *è termine univerſaliſſimo, e ſignifica tutto ciò, per cui una coſa eſiſte in una determinata maniera. Noi dovunque ci occorrerà di oppor lo a* rappreſentazione, *l'intenderemo ſempre particolarmente per quello ſtato, in cui è l'anima, quando un'eſterna impreſſione le cagiona alcun piacere e dolor fiſico.*

piacere o di dolore, che ne riceviamo, è per lo più sì leggiera, che non ce ne avvediamo neppure. Dico *per lo più*, poichè un bel rosso, un bel verde, un bel giallo, ci producon anche essi certamente un piacer fisico e sensibile; al contrario una luce soverchia ci produce una fisica molestia, che talvolta arriva anche al dolore. Ma questi casi sono meno frequenti. Nella vista degli oggetti comuni quello, che più frequentemente accade, è di non sentir nulla. Un sasso, un legno, una strada, una piazza, una casa, una porta sono oggetti per noi comunemente indifferentissimi; alcun piacere, nè dolor fisico non sentiamo nel riguardarli, e della vista rispetto a loro ci serviamo piuttosto per vederne la situazione o la forma, che per ritrarne alcuna modificazione o piacevole o dolorosa. Di raro adunque la *luce* e i *colori* (e lo stesso dicasi di tutte le qualità, che per mezzo loro si scoprono, come l'*estensione*, la *figura*, *il moto* ec.) ci destano una modificazione. Al contrario una rappresentazione prontissima ci offron sempre. Poichè l'abito fatto di trasportare i colori internamente su i corpi, e di crederli qualità totalmente ad essi inerenti, insieme coll'esercizio acquistato (*m*) di conoscere prontamente per mezzo loro la posizione e la distanza de' corpi, su cui ci appajono, fa, che appena ricevuta la loro impressione, corriamo subito colla mente agli oggetti ond'essa deriva; che quanti punti d'impressione si fanno in noi, altrettanti punti colorati riportiam sugli oggetti; che ce ne formiamo insomma un'immagine all'impres-

(*m*) *Come acquistisi quest'esercizio, s'accennerà nella summentovata Append. al Cap.* 9.

preſſioni eſattamente corriſpondente. Le qualità viſibili pertanto riſpetto a noi (*n*) riguardare comunemente ſi poſſono come le ultime fra le *modificative o ſenſibili*, e come le prime fra le *percettibili o rappreſentative*.

25. *I ſuoni* nell' ordine delle qualità rappreſentative ſono i ſecondi. L'abito fatto di riportarli anch' eſſi lontan da noi, e di miſurare anche per mezzo loro la diſtanza, e la poſizione de' corpi, fa, che appena gli udiamo, corriam ſimilmente ſubito col penſiero all' oggetto, da cui ci vengono. La differenza, che paſſa fra eſſi e i colori, ſi è, che queſti ſi riferiſcon da noi interamente agli oggetti, ſenza punto riguardarli come noſtre ſenſazioni; laddove i ſuoni ſi conſiderano e come noſtre ſenſazioni, e come qualità degli oggetti. Li ſtacchiamo però anch' eſſi, come i colori, interamente da noi, e riguardiamo, come due coſe totalmente diviſe, ciò che è in noi, e ciò ch' è ſull' oggetto. La rappreſentazione tuttavolta è aſſai men chiara e diſtinta ne' ſuoni che ne' colori (*o*). La ra-

(*n*) *Dicendo* riſpetto a noi *intendo riſpetto a tutti quelli che han l' uſo libero della viſta; poichè in un cieco nato, che incominci a veder per la prima volta, e ne' Bambini nati di freſco, i colori non ſono certamente che ſemplici modificazioni, e modificazioni, come conſta da varj eſempj, ſenſibiliſſime. V. anche intorno a ciò la teſte citata Append. al Cap. 9.*

(*o*) *Una rappreſentazione è tanto più* chiara *quanto è più viva e conſeguentemente più facile a* percepire: *tanto più* diſtinta, *quanto maggior numero di punti vi ſi percepiſcono diſtintamente, il che contribuiſce moltiſſimo alla ſteſſa chiarezza.*

ragione ſi è, che non v'ha quaſi niuna ſuper
ficie. Benchè di un colore uniforme, la qual
ci offra in tutti i ſuoi punti eſattamente lo ſte
ſo colore; una piccola ſcabrezza che vi ſi truc
vi, una piccola diverſità di luce ne porge te
ſto un color diverſo. Per la qual coſa negli og
getti viſibili abbiamo quaſi ſempre altrettant
rappreſentazioni, quanti ſono i loro punti. Ne
ſuoni all'incontro la rappreſentazione di ciaſcu
alla più parte degli Uomini è una ſola, la qua
le eſſi applicano per così dire *in ſolido* ſu tut
to il corpo ſonoro. Se ogn'Uomo aveſſe l'orec
chio di *Rameau*, di *Tartini*, e degli altr
Muſici avvezzi a diſtinguere nelle vibrazioni d
una ſola corda più ſuoni al medeſimo tempo
cioè oltre al ſuono fondamentale anche le ſu
conſonanze, la diſtinzione nelle rappreſentazion
de' ſuoi s'accoſterebbe certo aſſai meglio a qua
la de' colori. Una prova manifeſta ne abbiam
nelle parole. La voce *immaginazione* per eſem
pio ad un orecchio Italiano offre una rappreſen
tazione diſtinriſſima, perciocchè egli vi diſtin
gue tante rappreſentazi ni parziali, quante ſon
le lettere: ad un Chineſe per lo contrario elli
non ſarebbe, che una rappreſentazione confuſa
poichè e'non vi ſaprebbe diſtinguer quaſi ch
un ſuono ſolo: lo ſteſſo a noi avverrebbe, ſe par
lare udiſſimo un Chineſe. Contuttociò anch
ne' ſuoni la rappreſentazione non è quaſi ma
aſſolutamente una ſola. In tutte le ſinfonie, i
tutte le melodie, in tutte le voci articolate c
ſi offrono ſempre più rappreſentazioni o ſucce
ſive o contemporanee, le quali ſervono tutte in
ſieme a rendere la rappreſentazione totale e pii
chiara, e più diſtinta.

26. Le qualità che ſi ſcopron col tatto, ſor
da dividere in due claſſi. Altre ſon quelle ch
riguardano il tatto univerſale, cioè che ſi ſen

ton

ton da noi in qualunque parte del corpo, e anche ſenza il contatto immediato di altro corpo (p), come *il caldo*, e il *freddo*, e generalmente il *piacere*, e il *dolore*; altre quelle che riguardano il tatto particolare, cioè che ſi ſcoprono ſolamente con un contatto immediato, come la *figura*, l'*eſtenſione*, la *ſolidità*, la *fluidità*, la *durezza*, la *mollezza* ec. Le prime non ci offrono comunemente niuna rappreſentazione, di che fra poco vedremo pur il motivo. Le ſeconde offerir ci dovrebbero una rappreſentazione chiariſſima, perciocchè da una parte l'eſtenſione, la figura ec. eſſendo qualità reali de' corpi ſono le ſole, che abbiam ragione di conſiderare veramente come ad eſſi inerenti; dall'altra ogni punto dell'eſtenſione che tocchiamo, ci fa la ſua impreſſione, e queſte impreſſioni dovrebber eſſer altrettante rappreſentazioni, eſſendo tutte altrettanti avviſi dell'eſiſtenza di una coſa eſteriore. Contuttociò toccando un corpo noi attendiamo ordinariamente più alla modificazione che ci fa la ſua durezza o morbidezza, la ſcabrezza o il liſcio ec. che alla rappreſentazione che n'offre la ſua *eſtenſione* o la ſua figura. Del che io trovo due ragioni; l'una che l'impreſſioni dell'eſtenſione al tatto ſono troppo uniformi, quindi la rappreſentazione non è molto diſtinta; l'altra che le rappreſentazioni dell'eſtenſione ſi han per noi dalla viſta aſſai più prontamente, quindi poco intereſſe aver poſſiamo di formarcene l'immagine per via del tatto; laddove molto intereſſe abbia-

(p) *Intendo di altro corpo* palpabile, *poichè lo ſteſſo fuoco elementare per eſempio indubitatamente è un corpo.*

biamo sempre di saper la modificazione, che la durezza o la morbidezza, lo scabro o il liscio ec. può cagionarci. Questa ragione ultima, che è forse la principale, non è comune a' Ciechi, i quali anzi sono costretti a supplire col tatto al difetto della vista. Esercitandosi perciò eglino molto più in questo senso, e non solamente per sentire le impressioni o piacevoli o dolorose che fan gli oggetti, ma per conoscerne eziandio l'estensione, la figura, la impressione, la proprietà, la natura, arrivano a scoprire nelle impressioni quelle differenze, che noi non conosciamo, ed a formarsene in conseguenza rappresentazioni chiarissime e distintissime (*q*).

27. Gli *odori*, e i *sapori*, comunemente parlando, non ci fanno niuna rappresentazione. Il motivo si è, perchè non gli stacchiamo mai interamente da noi medesimi, non consideriamo mai, come due cose divise, ciò che è in noi, e ciò che è nell' oggetto, non ci formiamo mai per conseguenza niuna immagine separata da noi stessi da poter riportare ed applicar sull' oggetto. Fiutando la melarancia io ho ben fatto l'abito di credere, che l'odore ch' io sento, sia anche in lei, ma lo considero, dirò così, come una cosa continua, che da lei stendesi insino alle mie nari: non concepisco nessuna separazione, che divida l'odore che è in me dall' odore che suppongo nella melarancia. Una ragione di ciò può essere la poca o niuna distanza, che è tra l'or-

(*q*) *Quali rappresentazioni chiarissime non dovea aver* Dounderson, *il quale così cieco, com' era, ha saputo innalzarsi alla classe de' Metamatici non ordinarj, e ha meritato di succedere alla Cattedra di* Nevuton?

l'organo e l' oggetto, quando si fiuta, o si assapora. Un' altra l'uniformità dell' impressioni saporifere, e odorose, la quale a noi sembra maggiore ancora che non è in se stessa, pel poco esercizio che abbiamo su questi organi. Infatti laddove ne' suoni, benchè ciascuno preso a parte ci formi per così dire un punto solo d'impressione, distinguiamo però chiaramente la successione di diversi punti, e la moltiplicità dei punti contemporanei, quanto più suoni ascoltiamo al tempo stesso; negli odori, e nei sapori al contrario la successione è da noi riguardata piuttosto come una linea continua, che come una serie di più punti separati, l'uno dall' altro, e gli odori e sapori contemporanei ci si mescolan per lo più, e ci si confondono in un odore o sapor solo. La ragione però principale, per cui non istacchiamo mai gli odori e i sapori da noi medesimi, e non ce ne formiamo mai niun' immagine, io credo che sia il poco interesse, che abbiamo di servirci dell' odorato, e del gusto per cirarne la rappresentazione degli obbietti, che già abbiamo sì abbondevolmente, e sì prontamente pel tatto, per l'udito, e per la vista, il niun uso per conseguenza, che a tal intendimento facciamo di questi sensi, e la poca applicazione, che prestiamo alle loro impressioni. Diffatti chi sa che i Cani, i Lupi, e qualche altro animale, in cui l'odorato sembra essere il senso principale, e di maggior uso, alle impressioni odorose attendendo più diligentemente, e più minutamente distinguendo le loro varietà, non arrivin anche a staccarle affatto da se medesimi, a trasportarle su i corpi, a considerarle direttamente come proprietà ad essi inerenti, e ad averne per tal modo rappresentazioni così distinte, come abbiam noi dai colori, e dai suoni? L'indifferenza, con cui fiutano

checchesia, fa certo vedere, che il piacere, e il dolore in lor prodotto da queste impressioni esser non deve molto sensibile; o che almeno non vi attendon gran fatto. Le ragioni per cui anche il *caldo* e il *freddo*, e molto più il *piacere* e il *dolore*, non ci fanno comunemente (r) niuna rappresentazione, son press'a poco le stesse, che circa gli odori ed a' sapori abbiamo accennato.

28. Le *qualità rappresentative*, e le *qualità sensibili*, son quasi dunque in ordine inverse, e reciproco. Quelle, che ci offrono maggiori rappresentazioni, minori modificazioni ci destano, quelle che ci destano maggiori modificazioni, minori rappresentazioni ci fanno. Siccome pertanto queste cose son troppo diverse fra loro, e troppo diverso effetto in noi producono; così diligentemente converrà sempre distinguere rispetto alle qualità la *modificazione* o *rappresentazione*, che ci cagionano, rispetto a noi la *sensazione*, o *percezione*, che ne abbiamo. Che se vorrà accennarsi indeterminatamente l'effetto in noi prodotto da una qualità senza specificare, se egli sia una modificazione, o una rappresentazione, ciò si chiamerà *impressione* rispetto a lei, e *apprensione* rispetto a noi.

29. Determinate queste prime operazioni dell' Intelletto, sarà più facile il determinare le altre. Torniamo al giardino, cui la natura e l' importanza delle cose ci ha obbligato per qualche poco a lasciare in disparte. Abbiam detto che

(r) *Aggiunsi sempre* comunemente, *perchè ove trattasi di sensazioni, conviene andare con molta cautela a supporre che a tutti avvenga quello che avviene a noi.*

che al primo entrarvi non si ha per noi che una percezione oscura e confusa di un complesso di cose, che questa poi a poco a poco ci si rischiara, finchè arriviamo ad avere una percezione chiarissima di tutto quanto. Or d'onde vien ella questa oscura e confusa percezione a principio, e come s' acquista la percezione chiara e distinta in appresso?

30. La forza della nostra mente è limitata, ne può ella abbracciar molte cose con un sol atto. Quindi sul principio la soverchia moltiplicità dell' impressioni l'imbarazza, e confonde. Come però non tutte le impressioni han senza lei la medesima forza; così passato il primo colpo ella comincia a sentire la forza superiore dell' une, e lasciate l'altre in abbandono, su queste si ferma particolarmente. Or è la bellezza d'un fiore che la colpisce, or la rarità di un frutto, quando la forma d' un pergolato, quando l'artifizio d'una fontana ec. A misura ch' ella si va fermando or su questo, or su quell' oggetto, e che in un oggetto medesimo ora osserva una qualità, ora l'altra, le rappresentazioni degli oggetti si fanno a lei più distinte, e più chiare le sue percezioni. La chiarezza però delle percezioni particolari di ciascun oggetto nulla varrebbe a rischiarare la percezione totale del lor complesso, se dall' uno all' altro passando perdesse di mano la rimembranza di ciò che avesse ne' precedenti osservato. Ma la facoltà ch' ella ha di conservare per qualche tempo l'immagine dell' oggetto precedente, anche dopo ch' è gia passata ad un altro la facoltà ch' ella ha pure di sovvenirsi di quest' immagine nuovamente, anche dopo ch' è gia svanita del tutto, fan sì, che dopo aver esaminati tutti gli oggetti a parte a parte, scorrendo rapidamente sopra di tutti coll' occhio, e della co-

cose offervate in ciascuno rapidamente risovvenendosi, di tutti quanti e del lor complesso totale si forma alla fine una percezione chiarissima. Or l'atto, con cui la mente si fissa sopra di una particolare impressione, si chiama *attenzione*; l'atto con cui tiene a sè presente per qualche tempo questa impressione anche dopo allontanato l'oggetto, si nomina *contemplazione*; l'atto, con cui risovvienti delle impressioni passate anche dopo che son cessate del tutto, s'appella *reminiscenza*.

31. Ma qui molte cose ci si offrono a esaminare. In primo luogo l'attenzione segue ella sempre l'impressioni più forti? Ella passa spessissimo da una più forte a una più debole. Non è però a caso, nè senza qualche ragione, che l'anima lascia quelle per trattenersi su queste. La stanchezza o la noja d'una troppo lunga impressione uniforme fa alcuna volta, ch'ella ami il cambiamento, e che volentieri si fissi sopra una nuova, quantunque fisicamente men forte; la relazione che questa ha colla sua situazione attuale, o colle sue percezioni o sensazioni precedenti, talvolta è quella che a ciò la determina. Spesso la sola vicinanza fa ch'ella si fermi su d'un oggetto a preferenza d'un altro o più grande, o più bello, o più vivo, ma più lontano; spesso ancora la somiglianza sola ch'egli abbia con oggetti, da cui sia stata in altri tempi vivamente colpita, e così discorrendo.

32. In secondo luogo può l'anima abbracciare più d'una impressione ad un tempo solo, o ne abbraccia una sola per volta? Convien distinguere *apprensione* da *attenzione*. Alcuni hanno preteso, che l'anima non possa nemmeno apprendere più d'una sola impressione per volta; altri, che possa anche attendere con un sol atto

a più

a più d' una. La falsità della prima opinione è facile a dimostrarsi. Io veggo due melarancie, una più grossa dell'altra; una più rotonda dell'altra, una dell'altra più colorita, e m'accorgo della loro *diversità*. Come potrei io avvedermene, *se non* aveßi al tempo stesso la percezione di amendue? Io non credo però, che l'anima presti mai a più d'una per volta la sua attenzione. Leggo la parola CUORE; ho in essa la rappresentazione di cinque lettere; io le apprendo certamente tutte e cinque; ma osservo in primo luogo, che s'io mi fisso attentamente su d'una, per esempio sull' O, la percezione di questa mi si fa chiarissima, la percezione dell' altre è più oscura; osservo in secondo luogo, che s'io voglio fissarmi con eguale attenzione su due lettere al tempo stesso, per esempio sull' U e sull' O, ho una percezione viva dell' estremità in errori di amendue, ma l'ho men viva dell' esteriori: l'Ottica dall' altra parte mi fa sapere, che in ogni superficie un punto v'ha sempre, cui vediamo più vivamente degli altri, quello cioè in cui s'uniscono i due assi ottici (*f*), perchè appunto l'impressione, che da questo viene, è dell' altre più viva. Io credo adunque, che nella

(*f*) Assi ottici *si chiamano i due raggi, che partendo da un punto medesimo d'un oggetto, entrano perpendicolarmente negli occhj, e attraversandone gli umori senza rifrangersi vanno direttamente alla retina. Che la lor forza debba esser maggiore, la teoria lo mostra egualmente che l'esperienza. Essi (per recarlo di passaggio) ci forniscono pur la ragione; per cui ogni punto di un oggetto si vede semplice, quantunque si guardi con due occhj.*

la attenzione in generale ſucceda quello ſteſſo che accade particolarmente nella viſione. In un circolo, dirò così, d'impreſſioni, che abbiamo preſenti al tempo ſteſſo, v'ha ſempre un punto di mezzo, ſu cui ci fiſſiamo principalmente. Siccome però queſto punto ſi cambia quaſi ad ogni iſtante, in quella maniera, che ſi cambia nella viſione, perchè la mente così come l'occhio corre velociſſimamente da una impreſſione all'altra, e rado avviene, che per molto tempo s'arreſti ſulla medeſima impreſſione individua: così dalla rapidità, con cui l'anima corre dall'uno all'altro oggetto, e dall'una all'altra parte dell'oggetto medeſimo, io penſo nato l'inganno di chi ha creduto, che nel medeſimo iſtante individuo ella poſſa a più impreſſioni applicare congiuntamente ed egualmente la ſua attenzione. Un eſempio tratto dalla viſione ſervirà anche in queſto a vie meglio dichiarare il mio penſiero. Aggirando un tizzone acceſo velocemente, io veggo un cerchio lucido e continuo, come ſe l'eſtremità del tizzone eſiſteſſe in tutti i punti del cerchio allo ſteſſo tempo: aggirandolo lentamente io non veggo la luce del tizzone, ſe non in quel luogo ſolo ov'egli trovaſi attualmente. Il motivo ſi è, che nel primo caſo la celerità, con cui le impreſſioni ſi ſuccedono l'una all'altra, fa, che s'attacchino, per così dire, ſenza ch'io vi poſſa diſcernere ſeparazione, la qual ſeparazione al contrario diſcerno chiariſſimamente nel ſecondo. Allo ſteſſo modo s'io traſporto lentamente l'attenzione dall'una all'altra impreſſione, la ſucceſſione degli atti è evidente. Se la traſporto con rapidità, queſti atti mi formano in certa guiſa il cerchio lucido del tizzone, vale a dire mi ſi uniſcono in modo, che parmi di fiſſare con un atto ſolo, e indiviſo quelle moltiplici impreſſioni, che realmen-

mente lo fisso con varj atti successivi. Questa rapidità è poi proporzionata a due cose, 1. alla facilità di colpir prontamente, e distintamente rilevare ciascun' impressione, la qual facilità dipende moltissimo dall'esercizio, e dall'analogia, che le impressioni abbiano collo stato nostro o colle nostre cognizioni: 2. alla facilità di ritenerle di mano in mano. Quindi un esperto Musico con un'occhiata rapidissima legge tutta una riga di note, cioè porta celeramente l'attenzione su d'una lunga serie di note, per rilevare le quali un principiante è costretto a procedere con un'attenzione lentissima.

33. Vedute le proprietà dell' Attenzione, vediamone ora gli effetti. Tre sono principalmente: Il 1. di rendere le sensazioni e le percezioni più vive, il 2. d'agevolarne la conservazione, il 3. di facilitarne il rinovamento. Che quanto più intensamente ad un'impressione l'attenzione si applica, tanto più viva ne diventi la sensazione o la percezione, è verità di fatto, di cui niuno può dubitare. La cagione è quella, intorno a cui si può muovere qualche dubbio. L'opinione comune si è, che l'effetto nasca direttamente dall' attenzione medesima; anzi appunto per ispiegare come l'attenzione li produca, *Bonnet* suppone, che la stessa attenzione consista in una certa relazione dell'anima sopra alla fibra commossa dall' esterna impressione, per cui il moto di questa si aumenta, e s'accresca per conseguenza nell' anima la sensazione; e *Robinet* colloca l'attenzione nella relazione della fibra medesima al suo moto, e dell'anima alla sua modificazione, volendo che l'accrescimento della sensazione di questa reazione risulti. Io non mi fermerò a dimostrare tutto quello, che a queste due opinioni potrebbe oppor-

porsi. Una lunga e sottilissima confutazione già ne ha fatta l' Ab. *Draghetti* (*Psyl. Species* Parte II.). Dirò solo, ch' io dubito esser falso il principio medesimo, a cui s' appoggiano, il motivo, per cui sono state inventate, vale a dire, ch' io piego a credere, che dell' accrescimento delle sensazioni, e percezioni l' attenzione sia semplice occasione non causa. Torno all' esperimento della parola CUORE. Fissando l' attenzione sopra la lettera O, è verissimo, che questa mi si rischiara più di tutte le altre. Ma qual' è il motivo? Il motivo apertamente si è, perch' io fisso sopra di lei il concorso degli assi ottici, vale a dire presento a lei gli occhj in maniera, che da lei mi viene necessariamente l' impressione piu viva. Trasporto rapidamente avanti, e indietro l' attenzione su tutta la parola; essa mi par più chiara e più illuminata dell' altre; la cosa è certissima; ma la ragione è manifestamente la stessa. Non è adunque l' attenzione quella, che in questi casi m' accresce la forza dell' impressione; ella è semplice occasione, ch' io presenti l' organo all' oggetto, in cui da esso venir mi debba l' impressione più viva. Circa agli altri sensi io non oso dir certamente, che la cosa sia al pari evidente. Osservo però, che quando vogliamo fissarci attentamente ad un suono specialmente ove sia poco sensibile, procuriamo di presentare l' orecchio perpendicolarmente alla sua direzione; lo stesso facciamo rispetto agli odori, al calore ec. dall' altra parte, che l' azione perpendicolare sia maggior dell' obbliqua, non v' ha chi non sappia, e pare adunque, che anche rispetto a questi sensi l' accrescimento della sensazione non nasca punto dalla forza diretta dall' attenzione, ma dal presentare, che facciamo l' organo sensorio all' oggetto

to nella maniera più propria ad averne la maggiore impressione. Un' obbiezione può farsi. Odo, dirà taluno, il suono d'una campana. Se non v' attendo, lo sento appena; se v'attendo, lo sento vivissimamente, ancorchè l'orecchio si resti tuttavia nella medesima posizione. Di più, un' *idea* passata, che mi si rinnovi, diventa chiara, se mi vi applico; rimane fosca, se la trascuro. L'accrescimento dell' impressione in questi due casi a cagione esterna non si può certamente attribuire. Dovrà dunque attribuirsi all' attenzione direttamente. Io nol credo; io dubito anzi, se v' abbia in questi casi alcun reale accrescimento d'impressione; io sono d'opinione, che questa rimanga esattamente la stessa o io vi badi, o non vi badi: La differenza è soltanto, ch' io sento tutta la sua forza nel primo caso, e non la sento nel secondo; dimodochè la cosa si riduce tutta a questo solo, che la nostra mente è *limitata*, e che non può molte cose abbracciare ad un sol tempo. Quand' ella è occupata intensamente d' altri pensieri, appena s' accorge del suono della campana o dell' idea, che fuggitivamente le passa dinanzi: quando espressamente su lor si ferma, ella sente tutta la lor vivacità, e appena s'accorge invece dell' altre impressioni che le si fanno contemporaneamente, o dell' altre idee che le si destano.

34. Il 2. effetto dell' attenzione è quello d' agevolare la conservazione delle impressioni ricevute. Che in fatti quanto più attentamente si è l' anima ad una impressione applicata, tanto più lungamente ella duri anche dopo allontanato l'oggetto, l' esperienza troppo apertamente lo manifesta. La ragione si scorge pur chiaramente da ciò che nel prec. num. abbiamo detto. Quanto su d'una impressione l'attenzione è mag-

è maggiore, tanto l'impressione medesima diviene più viva, tanto per conseguenza ella deve più lungamente continuare anche dopo rimosso l'oggetto, in quella guisa che in una corda la vibrazione si conserva per tanto maggior tempo, quanto più forte, o più replicato è stato lo scuotimento. V'ha però in questa parte, fra le rappresentazioni, e le modificazioni, grandissima differenza. Considero nella melarancia il colore, e la figura; allontanata la melarancia, la sua immagine mi resta impressa per lunghissimo spazio. Ne sento l'odore; allontanata la melarancia, l'odore prestissimo mi svanisce, o non mi resta che un vestigio debolissimo. Onde questa diversità? Ella dipende dalla stessa diversità, che passa fra la natura della rappresentazione, e della modificazione. Considerando la figura e il colore della melarancia, io trasporto l'attenzione da un punto all'altro, e tante vive rappresentazioni mi formo, quanti sono i punti che in lei considero. Rimossa la melarancia, continuando a pensare alla sua immagine, non è ad una sola rappresentazione ch'io penso; io scorro rapidamente coll'attenzione su tutti i punti distinti in cui mi rimane l'impressione; e questa moltiplicità di rappresentazioni che seguo ad avere, è quella che chiara mi conserva la rappresentazione totale. All'incontro nell'odore io non distinguo estensione, io non distinguo impressioni contemporaneamente moltiplici; l'impressione mi si riduce, per così dire, ad un punto solo. Egli è perciò troppo chiaro, che questa impressione mi si dee dileguare assai più presto; e quand'anche durasse egualmente, con minore forza io debbo certo sentire la durata di questo sol punto, che quella di tutti i punti di una rappresentazione insieme uniti. Al presto di-

le-

legamento delle modificazioni un altro motivo ancor s' aggiunge. L' anima dura fatica grandiſſima a tenerſi fiſſa lungamente ſopra un medeſimo punto; ed un ſommo ſforzo per conſeguenza fa di meſtieri per continuare a penſare ad una modificazione, ſforzo, che ella ordinariamente ricuſa. Al contrario per ſeguitare a penſare ad una rappreſentazione, aſſai minore ſforzo richiedeſi, perciocchè ella traſporta ſucceſſivamente, e alternativamente l'attenzione a varj punti, il che fa conſeguentemente aſſai volentieri, e con minore fatica.

35. L'impreſſione conſervataci dalla *contemplazione* non è propriamente diverſa dalle impreſſioni attuali ſe non per la minor vivacità, come appunto la vibrazione, che continua in una corda, e il ſuono, che ne riſulta, non ſon diverſi dalla vibrazione, e dal ſuono primo, che per la forza minore. Contuttociò ſiccome troppo ſovente accade ſpezialmente in un diſcorſo metafiſico, di dover diſtinguere l'impreſſione o conſervata, o rinnovata (t) di un oggetto non più preſente, dalla impreſſione attuale dello ſteſſo oggetto preſente; così è troppo importante il contraſegnarle eziandio con qualche nome diſtinto. Alle impreſſioni attuali degli oggetti preſenti abbiamo già fiſſato, ſecondo la loro diverſa natura, e i loro effetti diverſi, i nomi di *modificazione* o di *rappreſentazione*. Per le rappreſentazioni o conſervate o rinnovate, un nome opportuniſſimo noi abbiamo, che è quello d'*idea*

(t) *Riduco ad una claſſe medeſima le impreſſioni e conſervate e rinnovate, perchè in noi producono lo ſteſſo effetto.*

d'*idea*, nome che appunto nella Greca origine corrisponde esattamente ad *iminagine*. Ma in senso troppo largo questo nome è stato usato da' Metafisici. *Locke* per esso intende, come vedremo, indistintamente tutto ciò, cui la mente si occupa, mentre ella pensa, dimodochè secondo il significato da lui applicatovi abbraccia tutte insieme e le modificazioni, e le rappresentazioni così presenti, come passate. I Metafisici, che sono venuti dopo di lui, l'han tutti anch' essi adoperato nella medesima significazione. Ma quanto sia necessaria massimamente nelle Scienze astratte la precisione, e distinzione, de' termini, parmi, che troppo bene lo abbia dimostrato il Sig. *Sulzer* nelle sue Osservazioni intorno all'influenza reciproca della Ragione sul linguaggio, e del linguaggio sulla Ragione (V. *Scelta d'Opusc. Interes.* V. 4.), e credo, che delle inesattezze, e delle confusioni, che altrimenti ne vengono, un esempio sensibilissimo avrebbe potuto cavare dall'abuso medesimo di questo termine: noi certamente più d'una pruova avremo occasione di accennarne. Per ridurlo adunque ad una significazione determinata, e precisa, noi per *idea* intenderemo particolarmente l'immagine di una cosa non più presente. Non le torremo tuttavia il significato universale, di cui è già in possesso da lungo tempo presso de' Metafisici, ma l'useremo in maniera, che facilmente distinguasi, quando s'avrà a prendere nel senso universale, e quando nel senso proprio ora accennato.

36. Alle modificazioni, che non presentano immagine, il nome d'*idea* non può certo esattamente applicarsi. Noi per tanto v'adatteremo in vece quello di *nozione*, il quale sebbene da' Metafisici sia già adoperato in altro senso, vedremo tuttavia fra poco, che anche alle modifica-

ficazioni o conſervate, o rinnovate ſi può eſtenderè convenevolmente. Ciò adunque, che comunemente confondeſi ſotto il ſol nome indeterminato d'*idea*, da noi ſarà diſtinto con quattro termini, *rappreſentazione*, *modificazione*, *idea*, e *nozione*. Il vantaggio di queſta diſtinzione ſi vedrà in progreſſo.

37. Abbiamo detto, che è aſſai più facile dopo rimoſſo l'oggetto il continuar a penſare alle rappreſentazioni da lui offerteci, che alle modificazioni da lui deſtate. Anche a queſte contuttociò noi poſſiamo penſar lungamente, ma coll'ajuto di quelle. Mi ſpiego. Allontanata la melarancia, io voglio, a cagion di eſempio, penſar tuttavia al ſuo odore. S'io voleſſi tener preſente la ſola e iſolata nozione di queſto odore, difficilmente potrei riuſcirvi. Che fo io adunque? Tengo preſente l'immagine dell'atto di fiutarla, preſenti i nomi di *melarancia* e di *odore*, i quali nomi per ſe ſoli m'offron due rappreſentazioni, l'una de' caratteri con cui ſi ſcrivono, l'altra de' ſuoni con cui ſi pronunciano. Avendo preſenti tutte queſte coſe, ſcorro alternativamente coll'attenzione ora ſulle rappreſentazioni anzidette, ora ſulla nozione medeſima di odore, per queſto modo io giungo ſovra di lui parimente a trattenere il penſiero quanto m'aggrada.

38. Il 3. effetto dell'attenzione è quello di agevolarci il rinnovamento delle impreſſioni paſſate. Ella è diffatti eſperienza coſtantiſſima, che le impreſſioni ricevute da un'oggetto tanto più facilmente ci ſi rinnovano, quanto più intenſamente v'abbiamo atteſo. La ragione n'è pur manifeſta. l'attenzione, come abbiam dimoſtrato al n. 33. ci fa avere dal medeſimo oggetto impreſſioni e maggiori e più vive: è neceſſario adunque che più profondamente in noi ſi ſtampino, e più agevolmente riſveglinſi. Apro a cagion

gion. d'esempio un libro senza leggerlo, o il leggo di fretta e distrattamente: poche impressioni, e debolissime io ne ricevo: qual maraviglia adunque, se tosto mi si dileguano, e se più in seguito non so richiamarle? Al contrario ove il legga con seria meditazione, ricevendo da lui una moltiplicità assai maggiore d'impressioni, e impressioni tutte più vive, è ben naturale, che mi rimangano eziandio più fisse, e più facilmente mi si risveglino. Ma come si fa egli questo risvegliamento? La quistione è difficile, e ci riserbiamo a trattarla separatamente nell' Append. al Cap. 10.

39. Presentemente intorno alla *memoria*, cioè alla facoltà, per cui ci risovveniamo delle impressioni passate, non faremo, che alcune osservazioni generali. I. Che l' idee, e le nozioni non si risvegliano se non per via d' associazione o di somiglianza. Un' idea non desta mai un' altra idea, con cui non abbia rassomiglianza nessuna, e con cui nella mente mai non si sia trovata unita; di che qualche cosa pur toccheremo nell' accennata Appendice. II. Che alcune volte ci si risvegliano le stesse idee, o nozioni, altre volte soltanto i loro segni. Qualora a mente mi tornano i nomi di melarancia o di pera, o di rosa, o di viola, non sempre mi si presenta con questi eziandio la loro immagine. Anzi osserva acconciatamente il Sig. *Sulzer* nella Dissertazione citata poc' anzi, che noi ragioniamo più sovente sui segni, che sulle idee, alla maniera appunto, che gli Algebristi operano più sulle lettere, che sulle quantità per esser rappresentate. Di questo noi pure alcuna cosa accenneremo nel Lib. 3. E' da notare frattanto, che ciò assai più spesso interviene circa alle nozioni, che circa alle idee. Perciocchè queste assai più facilmente da se medesime si presentano; ed anche

che senza dei segni, (i quali finalmente non sono essi pure che tante idee) più facilmente si possono richiamare. Le nozioni al contrario senza de' segni o naturali, o artificiali, che le accompagnano (*u*), siccome difficilmente conservare si possono alla contemplazione, così difficilmente si possono richiamare alla memoria (*x*). L'Ab. di *Condillac* alla memoria delle idee dà il titolo di

(*u*) Segni naturali *io chiamo quelli, che all' idea o alla nozione vanno annessi naturalmente. Tale è il pianto rispetto al dolore, tali rispetto ad un odore sarebber pur l'immagine dell' oggetto, l' immagine dell' atto di fiutarla ec.* Segni Artificiali *quelli che avvertitamente da noi si legano alla nozione, e all' idea, come i gesti, i nomi, e tutti gli indizj, di cui ci serviamo per richiamarle più facilmente.*

(*x*) *Nelle* Ricerche intorno all' istituzione di una Società e d'una Lingua *ec. io ho avanzato che senza i segni le nozioni sole e isolate di odore, di sapore ec. non si potrebbero assolutamente richiamare; e che quando richiamansi, non sono le modificazioni medesime di sapore o di odore che ci si rinnovino, ma sono unicamente i loro segni unitamente alla memoria astratta di avervi annessa una certa modificazione. Io credo d' essermi ingannato e nell' una, e nell' altra cosa. Pensando ora attentamente all' odore di melarancia, e all' odor di rosa, oltre ai segni parmi di sentir pure qualche principio della modificazione medesima che mi fa distinguere l' un odore dall' altro, e non dubito, che la Statica di* Condillac *e* Bonnet, *anche limitata al solo senso dell' odorato non possa ricordarsi degli odori passati, quantunque non abbia alcun segno, a cui legarli.*

lo d'*immaginazione*, a quella dei segni conserva il titolo generico di *memoria*. Ma in primo luogo il vocabolo *immaginazione* può convenire soltanto alle idee propriamente dette, non alle nozioni. In secondo luogo questo termine, come accenna egli pure, nell'uso comune significa non solamente la facoltà di richiamare le idee, ma quella eziandio di formare varj composti a nostro grado. Sarà adunque più chiaro di chiamar la prima direttamente *memoria dell' idee* o *delle nozioni*, e la seconda *memoria dei segni*. In terzo luogo che la parola *memoria* significa solamente la facoltà, o la potenza di sovvenirci delle passate impressioni. L'atto con cui ce ne ricordiamo, si chiama *reminiscenza*, come al num. 30. abbiamo già accennato. In quest'atto medesimo però due cose v'hanno a distinguersi; l'una è il rinnovamento delle impressioni già avute; l'altra è il riconoscere, che fa l'anima d'averle avute diffatti già altre volte. Amendue le cose per lo più si confondono sotto allo stesso nome di *reminiscenza*. Noi per la maggior distinzione lasciato questo nome alla prima parte, daremo alla seconda quello di *riconoscimento*. Ma come fa l'anima a riconoscere d'aver avuto un'impressione già altre volte? La difficoltà è grande: e alla stessa or or citata Appendice la riserbiamo.

40. Intorno alle prime quattro operazioni dell' Intelletto, *apprensione*, *attenzione*, *contemplazione*, e *reminiscenza*, basti per ora il fin qui detto. Un'altra, che è la più importante, ancor ci rimane a considerare, io voglio dir la *riflessione*. Varie definizioni intorno a questa operazione si sono date da varj. *Locke* per essa intende soltanto quell'atto, con cui l'anima volge l'attenzione sopra se stessa, e sulle proprie operazioni. *Condillac* nel *Saggio sull' Origine del-*

le

le Umane Cognizioni la fa conſiſtere nell' atto di applicare a vicenda l' attenzione ora alle coſe eſterne, ora alle idee interiori richiamate per via dei ſegni, pretendendo pure, che ſenza l' uſo di *quelli* aver non ſi poſſa rifleſſione: all' oppoſto nel *Trattato delle ſenſazioni*, e più ſpecificamente nel *Tranſunto ragionato* che ne ha aggiunto al *Trattato degli Animali*, la ripone nel ſemplice paſſaggio dell' attenzione da una impreſſione ad un' altra, recando la ſimilitudine di un raggio, che dall' uno all' altro corpo ſia riflettuto. *Bonnet* nel *Saggio Analitico ſulle facoltà dell' Anima* la definiſce „ il riſultato dell' attenzione, che l' animo preſta alle idee ſenſibili „ comparandole, e veſtendole di ſegni o di ter„ mini che le rappreſentino “, e pretende egli pure, come già *Condillac*, che alla rifleſſione i ſegni richieggonſi neceſſariamente. Io intendo generalmente per *rifleſſione* l' applicazione avvertita, e deliberata dell' attenzione ad una coſa qualunque ſiaſi. Secondo queſta definizione, il ſemplice paſſaggio dell' attenzione da una impreſſione ad un' altra quando non ſia avvertito e deliberato, ma naſce meccanicamente dalla forza ſucceſſiva delle impreſſioni, che l' attenzione rapiſcano, non potrà chiamarſi *rifleſſione*, o non potrà chiamarſi al più, che una *rifleſſione paſſiva*. Quella di *Locke*, ſecondo queſta medeſima definizione, non ſarà, che una ſpecie particolare di rifleſſione; come pure una ſpecie particolare ne ſarà ſoltanto quella di *Bonnet*, e la prima di *Condillac*.

41. Io non veggo diſſatti, perchè la rifleſſione debba limitarſi unicamente a quell' atto, per cui l' anima ripiega l' attenzione ſopra ſe ſteſſa, atto che corriſponde ſoltanto a ciò, che i Franceſi chiamano *ritorno dell' anima ſopra di ſe medeſima*: e ch' io chiamerò direttamente *rifleſ-*

ſione dell' Anima ſopra di ſe. Non veggo pure, perchè abbia a reſtringerſi unicamente a quell' atto, per cui vogliamo alternativamente l'attenzione ora alle impreſſioni, che fatte ci vengono dagli obbietti, ora all'idee interiori ed ai ſegni che abbiamo loro fiſſati, o che vogliam fiſſar loro; nè perchè l'uſo dei ſegni ſia alla rifleſſione aſſolutamente eſſenziale.

42. L'eſperienza mi dichiara, che l'attenzion mia è qualche volta rapita ſucceſſivamente dalla forza delle impreſſioni, ſenza pur quaſi ch'io me n'avvegga; che le altre volte la fiſſo io medeſimo deliberatamente ſu d'una impreſſione piuttoſto che ſovra un'altra. Queſta attenzione *deliberata*, qualunque ſia il motivo, per cui la fiſſo, è certamente diſtinta dall'altra attenzione, che può chiamarſi *fortuita*, e con un nome diſtinto vuol eſſere contraſſegnata, a tal fine appunto il nome di *rifleſſione* è ſtato iſtituito; e nell'uſo comune per rifleſſione non altro appunto s'intende, che queſta medeſima applicazione deliberata dall'attenzione. Perchè abbiamo noi a cambiarne ſenza biſogno, od a reſtringerne il ſignificato? Confeſſo, l'uſo dei ſegni è di un grandiſſimo ajuto, che egli facilita moltiſſimo il traſporto dell'attenzione dalle impreſſioni eſterne alle idee interiori; che giova moltiſſimo, ſpecialmente riſpetto alle nozioni, come già al num. 37. abbiamo accennato, ſomminiſtrandoci quelle rappreſentazioni ſu cui fiſſarci, che le nozioni per ſe medeſime non ci offrono. Ma io non veggo, nè che alla rifleſſion ſia ſempre neceſſario queſto traſporto della attenzione dalle impreſſioni eſterne alle idee interiori, nè quando il foſſe, io veggo pure, che a queſto traſporro l'uſo dei ſegni ſia ſempre d'aſſoluta neceſſità. Difatti quanto alla ſeconda parte, ſe vedendo oggi una melarancia, io voglio fiſſarmi ad una melarancia, che ho jeri oſſer-

ſervato, ſarà egli neceſſario, che il nome me ne ſovvenga? Baſta che me ne ſovvenga la immagine, io potrò riflettere a queſt' immagine quanto mi aggrada. Circa alla prima parte, ſe avendo più *impreſſioni*, al tempo ſteſſo, io fiſſerò *avvertitamente* l'attenzione ſu d'una piuttoſto, che ſu d'un altra, chi mi contenderà, che queſt' atto non ſi abbia a chiamare *riflеſſione*, ancorchè non lo volga a niun' idea interiore. Ma circa al nome non più.

43. Dalla riflеſſione naſcono tutte le altre operazioni dell' intelletto. Perciò dalla *riflеſſione alle coſe eſteriori* vien 1. il *confronto*, e da queſto il *diſcernimento*, la *cognizione*, il *giudizio*, il *raziocinio*, 2. l'atto di *aſtrarre*, e da queſto l'atto di *generalizzare*, di *comporre le idee* e di *ſcomporle*; dalla *riflеſſione dell' anima ſopra ſe ſteſſa*, viene la *coſcienza* delle proprie operazioni, e *modificazioni* (*y*) della propria *perſonalità* con tutte le altre cognizioni interiori.

44. Cominciando dalla *riflеſſione alle coſe eſterne*: egli è certo in primo luogo, che due coſe confrontar non ſi poſſono fra di loro, ſe a ciaſcuna non ſi applica partitamente l'attenzione. Da queſto *confronto* naſce la cognizione delle loro *relazioni*, vale a dire di ciò che è l'una riſpetto all'altra. Queſte relazioni riduconſi tutte a tre claſſi, 1. di *identità* o *diverſità*, 2. di *conſiſtenza*, 3. di *dipendenza* (*z*).

La

(*y*) *Prendendo queſto termine nel ſenſo univerſale accennato alla Nota* (*l*)

(*z*) *Di queſte coſe ſi parlerà ampiamente nel Cap.* 25. *e ſeg. del preſente Libro.*

La cognizione delle differenze, che passano fra due o più cose, è quella, che chiamasi *discernimento*: la cognizione della consistenza di più qualità in una medesima cosa, o di più cose in un medesimo luogo, come pur quella delle dipendenze scambievoli di più cose fra loro, non han nome proprio, e ritengono il nome generico di *cognizione*: l'atto, con cui l'intelletto afferma o nega fra se l'esistenza di una determinata relazione fra due cose determinate, si chiama *giudizio*: l'atto, con cui non potendo scoprire immediatamente la relazione di due cose le paragona amendue ad una relazione già conosciuta, per dedur quindi la relazione, che han fra loro, si chiama *raziocinio*. (*aa*)

45. Infino a tanto che le qualità si considerano come esistenti nel loro soggetto, l'idee o le nozioni che ne abbiano, si chiamano *concrete*, cioè insieme unite. Ma per mezzo della riflessione io posso in secondo luogo applicare l'attenzione ad una sola qualità senza badare ad altre; posso, a cagion d'esempio, nella melarancia fissarmi al solo colore, alla sola figura, all'odor solo, al solo sapore separatamente. La impressione di questa qualità mi si fa allora vivissima, le altre per così dire s'oscurano, dimodochè rimosso l'oggetto, questa sola mi continua a star presente, le altre svaniscono. Or l'atto col quale io vengo a separare questa qualità da tutte l'altre con cui naturalmente ella è congiunta, si chiama *astrazione*, e l'idea o nozione che me ne formo, appellasi *idea o nozione astratta*.

46. Ma

(*aa*) *Corro su di queste operazioni rapidamente, perchè altrove ne sarà parlato più a lungo.*

46 Ma le qualità oltre alle diviſioni che ne abbiamo già fatto in *reali* e *apparenti*, *ſenſibili* e *percettibili*, hanno un' altra diſtinzione, che è *quella di fiſiche*, e *metafiſiche*. Qualità *fiſiche*, ſon *quelle*, che o realmente eſiſtono negli oggetti, o ſi concepiſcon da noi come realmente in loro eſiſtenti, vale a dir tutte quelle, di cui ſinora abbiam ragionato, come l' *eſtenſione*, la *figura*, il *colore*, il *ſapore* ec. Qualità *metafiſiche* all' incontro ſon quelle, che conſiſtono unicamente nelle relazioni, che noi fra le coſe concepiamo, come la *grandezza* o *picciolezza*, la *bellezza* o *deformità*, la *bontà* o *malvagità*, ec. Queſte qualità non avendo niuna eſiſtenza fuori della noſtra mente, perchè ripoſte ſolzanto nella noſtra maniera di concepire le coſe riſpetto all' altre, non poſſono certamente farci niuna rappreſentazione. Di loro pertanto non poſſiamo avere neſſuna idea propriamente detta, ma ſolamente delle nozioni; e molte di loro infatti preſſo de' Metafiſici già queſto titolo hanno acquiſtato. *L' idee* propriamente dette ſon dunque *fiſiche* tutte quante, perchè tutte dipendono da fiſiche rappreſentazioni; le *nozioni* all' oppoſto altre ſon *fiſiche*, come quelle di *odore*, *ſapore*, ec. *altre ſon Metafiſiche*, come quelle di *grandezza*, *picciolezza*, *bellezza*, *bontà* ec.; le quali però tutte convengono in queſto, che per ſe ſteſſe non ci fanno niuna rappreſentazione, e che da qualche altra rappreſentazione convien che ſiano accompagnate, perchè poſſiame penſarvi, vale a dire o dal loro nome, o dall' immagine delle coſe, onde la nozione s' è tratta. Così in quella guiſa che difficilmente io poſſo penſare ad un *odore* ſenza aver dinanzi o il ſuo nome, o l' atto del fiutare, o l' immagine dell' oggetto, in cui l' ho ſenti-

to (*bb*); allo ſteſſo modo non mi è poſſibile di penſare a *grandezza* ſenza rappreſentarmi una qualche eſtenſione, a *bellezza* ſenza rappreſentarmi alcune delle coſe, che coſtituiſcono il *bello* ec. o ſenza aver almeno dinanzi queſti due nomi *grandezza e bellezza*.

47. Due coſe intorno a queſto ci ſi offrono ad oſſervare; 1. che ſebbene ſiano accuratamente da diſtinguere le idee, che ſi conſideran per ſe ſteſſe, da quelle, che ſervono unicamente di ſegno alle nozioni, o all' altre idee; tutti i noſtri penſieri aſtratti però hanno le idee per fondamento; 2. che ſebbene i nomi ſervono di prontiſſimi ſegni per richiamare le nozioni e le altre idee, non ſono ſegni però rappreſentativi delle idee o nozioni medeſime. Le parole *colore* ed *eguaglianza* non mi offrono per ſe ſteſſe, che le rappreſentazioni attuali, o mentali dei loro ſuoni, i quali non han nulla di ſimile colle coſe per loro ſignificate. Di quì è, che quando importa di concepire eſattamente le coſe, non baſta averne preſenti i nomi, convien aver preſente l' immagine o delle coſe medeſime, ove ſi tratti d' idee propriamente dette, o delle coſe da cui ſi ſon ricavate, ove trattiſi di nozioni. S' io voglio concepir chiaramente il *color roſſo*, conviene, che mi rappreſenti una ſuperficie colorita di roſſo: ſe chiaramente voglio concepir la *eguaglianza*, conviene, che mi rappreſenti due ſolidi, o due ſuperficie, o due linee eguali, e che mentalmente ne rinnovi il confronto (*cc*).

48. Dall'

(*bb*) *La ragione ſi è accennata ai numeri* 34. *e* 37.

(*cc*) *Gli errori che per queſto titolo poſſono naſce-*

48. Dall' atto di astrare unito alla memoria vien quello di *generalizzare*. Il formare un' idea o una nozione generale non è altro, che astrarre da molti individui le qualità, che a tutti convengono, lasciate da banda quelle che sono proprie e particolari di ciascheduno, e formarne un aggregato: Così da varj colori *giallo*, *rosso*, *verde*, ec. astraendo la qualità, che tutti hanno di farmi una data rappresentazione, mi formo l'idea generale di *colore*: da vatj odori di *rosa*, di *garofano*, di *viola* ec. astraendo la qualità, che tutti hanno di destarmi una data modificazione, mi formo la fisica nozione generale di *odore*; da varj vizj *superbia*, *avarizia*, *intemperanza* ec. astraendo la relazione che tutti hanno di esser contrarj alle Leggi, e ai dettami della retta ragione, mi formo la metafisica nozione generale di *vizio*.

49. Ho detto, che l'atto di generalizzare vien non solamente dall'atto di astrarre, ma anche dalla memoria. Io non potrei diffatti giammai formarmi l'idea generale di *albero*, se mentre da una *quercia* astraggo la proprietà di aver un tronco, dei rami, delle foglie ec. non mi ricordassi d'aver già osservata questa proprietà medesima negli *abeti*, nei *pini*, negli *olmi*, nei *pioppi*, ec.

50. La maggior parte dei Metafisici sono di parere, che l'idee e le nozioni generali formar non si possano, nè richiamare senza l'uso dei nomi. Io sono d'opinione contraria. Rappresentandomi o all'occhio o al pensiero una su-

per-

---

scere dal ragionare sulle sole parole senza richiamare l'immagine delle cose, si mostreranno nel Lib. III.

perficie tinta di varj colori *rosso*, *giallo*, *verde*, *azzuro*, ec. io non trovo niuna difficoltà a formarmi l'idea generale di *colore*, e a rinnovarmela quando m'aggrada, senza pensar punto nè alla parola *colore*, nè alle parole *rosso*, *verde*, *giallo*, *azzuro*. Allo stesso modo rappresentandomi varj fiori, una *rosa*, un *garofano*, una *viola*, un *gelsomino* ec. figurandomi in atto di fiutarli per mezzo degli atti di compiacenza o di disgusto, che ho fatto altre volte fiutandoli, sovvenendomi delle loro modificazioni, io non truovo difficoltà a rinnovare la nozione generale di *odore* senza pensar punto a questo nome. Allo stesso modo parimente rappresentandomi gli atti, che caratterizzano un *superbo*, un *avaro*, un *ubbriaco*, un *vendicativo*, difficoltà non ritruovo a ripetere quandochessia la nozione generale di *vizio*, senza punto pensare a questa voce. Anzi circa agli oggetti composti non è nemmen necessario il rappresentarcene molti; basta averne presente uno, e separandone tutte le qualità, che son proprie di lui solo, considerare unicamente le qualità, che a lui son comuni cogli altri. Così per richiamarmi l'idea generale di *albero* basta che io mi figuri l'immagine di un tronco e d'un fogliame, quale appunto mi si presenta allorchè veggo un albero a distanza grandissima senza saper conoscere di quale specie egli sia. Con questa sola immagine io potrò pensare quanto m'aggrada alle proprietà generali d'un albero, senza averne presente il nome. E' ben dunque da confessare che l'uso de' nomi è di grandissima utilità, come pure nel Lib. III. ampiamente sarà dimostrato; ma io non veggo però, ch'egli sia di una necessità assoluta.

51. Molto meno io posso ammettere quel nuovo genere di fibre, che per attaccarvi le idee ge-

generali, ed astratte *Bonnet* e *Robinet*, han nel cervello immaginato, e che essi chiamano *fibre intellettuali*. Queste lor fibre intellettuali sono per me inintelligibili, e niuna necessità io non veggo di dovere introdurre. L'idea d'una *quercia* non si distingue dalla idea generale di un *albero*, se non perchè oltre alle proprietà generali di questo abbraccia anche tutte le proprietà sue particolari. Le fibre adunque che servono alla prima, parmi, che molto più facilmente servir possano alla seconda, senza averne a sognare gratuitamente un nuovo genere affatto ignoto. Chi avrà presente ciò, che noi abbiam detto anche delle nozioni e particolari, e generali, troverà, che lo stesso argomento ad esse pure è esattamente applicabile, e che questo nuovo genere di fibre non è certo necessario per nessun conto.

52. Dalla medesima astrazione unita all'immaginazione propriamente detta nasce la *composizione delle idee*, la qual consiste nell'unire insieme più idee, che attualmante unite non esistono nella natura. Così il Pittore insieme accozzando varie figure secondo varie posizioni, e varj atteggiamenti, all'immaginazione si rappresenta il suo quadro assai prima di dipingerlo sulla tela. Questa feracità d'immaginazione è quella che forma il pregio principale delle Belle Arti.

53. Dall'astrazione medesima congiunta al discernimento vien l'operazione di *scomporre l'idee* o *analizzarle*, la qual consiste nel separare l'una dall'altra le nozioni o idee semplici, che entrano a formare una nozione o idea complessa. L'esattezza nell'analizzare è quella, che forma il pregio principale di un Filosofo.

54. La *riflessione dell'anima sopra se stessa* produce in primo luogo la *coscienza* delle

proprie *operazioni*, e *modificazioni*, cioè quell' atto, per cui s' avvede di ciò, che passa entro di lei medesima. *Condillac* confonde la coscienza colla stessa percezione; per cui egli intende generalmente ciò, che noi abbiamo chiamato apprensione. Che l' anima infatti abbia una sensazione e percezione senza saper d' averla, egli è affatto inconcepibile. Ma questa *coscienza*, che dir si può *sensitiva*, non è quella; che costituisce la coscienza propriamente detta, cioè la *coscienza riflessa*, la qual consiste in quell' atto, per cui l' anima entrando in se stessa considera espressamente le sue attuali operazioni, distingue se medesima da queste operazioni, e dice per certo modo a se stessa: *io sento*, *io attendo*, *io rifletto*, *io mi ricordo*, *io giudico*, *io ragiono* ec. Lo stesso Ab. *Condillac* ha pur confuso la coscienza coll' attenzione, volendo, che questa non sia altro fuorchè una coscienza maggiore, che l' anima ha di una data impressione, che di tutte l' altre contemporanee. Ma anche in questa parte a me sembra, che una tal coscienza maggiore sia ben un effetto dell' attenzione, non mai però, ch' ella abbia a confondersi coll' attenzione medesima.

56. La riflessione anzidetta produce in secondo luogo la coscienza della propria *esistenza*. Infin dalla prima sensazione vogliono la più parte, che l' anima divenga conscia della sua esistenza. Ma anche qui è da distinguere questa coscienza puramente sensitiva dalla coscienza riflessa; per cui l' anima entrando in se medesima e sentendosi consapevole delle proprie operazioni, e modificazioni dice per certo modo a se stessa: *io esisto*. *Lignac* pretende, che l' anima abbia innato il sentimento della propria esistenza anche indipendentemente da ogni sensazione. Ma questo sentimento innato da lui supposto per lo meno egualmente intelligibile,

co-

come tutte le altre cose che una volta credevansi innate.

56. La medesima Riflessione unita alla memoria produce in terzo luogo la coscienza della propria *personalità*. Io sento attualmente, io mi *ricordo* d'aver sentito altre volte, rifletto *alla mia* sensazione presente, e alle sensazioni *mie* passate; dico fra me: *io son lo stesso, che ora sento; e che allora ho sentito*. Ecco la personalità. Di questa, come pure di tutte l'altre cognizioni, che l'anima acquista per mezzo della riflessione sopra se stessa, l'autore tratta lungamente nel presente Libro, e a lui senza più rimettiamo.

57. Per raccogliere ora in poche parole il fin quì detto: gli oggetti fan sopra de' nostri sensi le loro *impressioni*, queste per mezzo de' nervi probabilmente sono portate al cervello, di là sono all'anima comunicate, l'anima se n'accorge, ecco l'*apprensione*, la quale è *sensazione*, se l'anima sente una *modificazione* interna di piacere o il dolore; è *percezione*, se l'anima ha solo dinanzi a se la *rappresentazione* esterna dell'oggetto. La vivacità dell'impressione o altra ragione fa, che l'anima si fissi sopra di una determinata modificazione o rappresentazione: ecco l'*attenzione*. Rimosso l'oggetto, le modificazioni e le rappresentazioni durano ancora per qualche tempo: queste diventano *idee*, quelle diventano *nozioni*; ella seguita a pensarvi: ecco la *contemplazione*. L'idee e le nozioni considerate attentamente ad un medesimo tempo, per modo ignoto si legano fra di loro, sicchè in appresso all'occasione dell'una le altre pure risvegliansi, ella ne sente il risvegliamento: ecco la *reminiscenza*; s'accorge d'averle avute già altre volte: ecco il *riconoscimento*. Su d'una data modificazione o rappresentazione fissa deliberatamente l'*attenzione*,

la trasporta dall' una all' altra, la rivolge alternamente dall' impressioni esteriori alle idee o nozioni risvegliatele internamente, la concentra in se stessa: ecco la *riflessione*. Il trasporto deliberato dell' attenzione dall' una all' altra impressione fa, che tra loro le paragoni: ecco il *confronto*; distingue le loro differenze, ecco il *discernimento*: discopre in genere le *relazioni*, che fra lor passano, ecco le *cognizioni*; afferma queste loro relazioni, ecco il *giudizio*; non potendo scoprire immediatamente la relazione di due cose le paragona amendue ad una terza, ecco il *raziocinio*. La fissazione deliberata dell' attenzione fa ch' ella si fermi d' una sola parte, o d' una sola qualità d' un oggetto, che la separi da tutte l' altre, che se ne formi un' idea, o una nozione staccata; ecco l' *astrazione*: separa da molti oggetti le qualità, che a tutti sono comuni, forma di queste un aggregato, questo aggregato contempla separatamente dagli oggetti individui, da cui l' ha tratto; ecco la formazione dell' *idee* e delle *nozioni generali*, le quali ultime son *fisiche*, o *metafisiche*, secondo che dell' una o dell' altra specie sono le qualità, che le compongono. Unisce insieme più idee, che attualmente in niun luogo non consistono; ecco la *composizione dell' idee*. Divide un' idea composta nelle idee semplici, che la compongono; ecco la *scomposizione dell' idee* o l' *analisi*. La riflessione sopra se stessa fa, ch' ella conosca il suo stato attuale, la sua esistenza, la sua identità nel tempo presente, e ne' passati, di cui si ricorda: ecco la *coscienza*. La facoltà, ch' ella ha d' esercitare tutte queste operazioni, è quella, che chiamasi INTELLETTO. Com' ella però le eserciti, come senta, come percepisca, come attenda, come contempli, come sovvengasi, come rifletta, in qual modo sia ad essa comunica-

nicato il movimento delle fibre del cerebro, da cui la ſenſazione, e la percezione hanno l' origine; come queſto moto medeſimo dagli organi eſteriori infino al cervello ſi trasferiſca; come venga eccitato negli ſteſſi organi eſteriori, che coſa ſiano intrinſecamente i corpi, che l' eccitano, che coſa intrinſecamente ſia l' anima ſteſſa, ſon tutti miſteri per noi impenetrabili.

CAPO PRIMO.

Dell' Idee in generale, e della loro origine.

IO chiamo *idea* (1) qualunque oggetto, da cui la mente è occupata, mentre ella penſa. Mi ſi accorderà di leggieri, che l' Uomo truova in ſe ſteſſo di ſi fatte idee. Non v' ha alcuno, che non abbia il ſentimento interiore delle proprie, e non poſſa dalle parole, e dalle azioni degli altri Uomini giudicare, che anch' eſſi n' hanno di ſimiglianti. La prima quiſtione pertanto, che ci ſi preſenta ad eſaminare, è, come l' Uomo giunga ad aver delle idee.

Alcuni tengono per verità incontraſtabile, che l' Uomo naſca con certi principj innati, con-

(1) *Le parole* idea, apprenſione, ſenſazione, percezione, riflеſſione *ec. non ſi troveranno uſate dall' Autore in quel ſignificato eſatto, e preciſo, che noi abbiamo creduto neceſſario di ſiſſarvi. Non daremo contuttociò a' Legislatori la noja d' avviſarli ad ogni tratto de' termini, che a quelli dell' Autore s' avrebbono a ſoſtituire. Eſſi medeſimi il potranno agevolmente rilevare dal ſenſo.*

con certe nozioni primitive, con certi caratteri impressi per certo modo nell'anima sua fin dal primo momento della sua esistenza. Io ho esaminato già lungamente questa opinione nel Libro precedente, e mi lusingo, che di ciò, ch'ivi ho detto per confutarla, ognuno rimarrà maggiormente persuaso, quando vedrà quì in seguito, come, e per quai gradi arrivino gli Uomini ad acquistare tutte l'idee, che hanno, col solo uso delle facoltà naturali. Chi potrà più sostener quindi innanzi, che v'abbiano delle idee innate? Non sarebb'egli assurdo il pretendere, che Dio ci abbia impresse l'idee de' colori, quando ci ha dato la facoltà di acquistarle per via degli occhj? Or lo stesso pur dovrà dirsi di tutte l'altre quando si vegga, che tutte egualmente colla facoltà naturale noi possiamo acquistarle.

Io suppongo adunque in primo luogo, che l'anima quando comincia ad esistere, sia come una tavola rasa senza caratteri, senza idee di alcuna sorta; e dico, che colla sola propria *esperienza* ella giugne ad acquistare tutto quel gran numero d'idee, e di cognizioni, che ha in appresso. Questa esperienza si chiama *sensazione*, quando ci fa sentire l'azione degli obbietti esteriori, e sensibili; e per questa via noi abbiamo l'idee del freddo e del caldo, del dolce, dell'amaro, de' colori, e di tutte le qualità, che si chiamano comunemente *sensibili*, perchè entran nell'anima per via de' sensi. Questa medesima esperienza si chiama *riflessione*, quand'ella ci fa riflettere attentamente alle operazioni dell'anima nostra; e quindi ci vengono le idee della percezione, del pensiero, del dubbio, della volontà, del raziocinio ec. *La sensazione* adunque, e la *riflessione* sono le sole sorgenti, da cui il nostro intelletto ricava tut-

te le ſue idee, comunque grande ne ſia il numero, e infinita la varietà. Le coſe materiali e ſenſibili ſono gli obbietti della *ſenſazione*, e l'operazioni dell'anima quelle della *riflefſione*.

Egli è evidente, che ſolo per gradi inſenſibili acquiſtano i Fanciulli le idee degli obbietti, che loro ſono più famigliari. E ſe in appreſſo non ſi ricordan del tempo, in cui le han ricevute la prima volta, egli è perchè ſubito dopo la loro naſcita circondati da tanti obbietti, che ſu loro operano continuamente e in tante diverſe maniere, sì fatte idee s'aprono un paſſaggio entro di loro ſenza loro ſaputa: e vi ſi truovano impreſſe, avanti che la memoria cominci a tenerne alcun regiſtro. Laonde ſoltanto circa agli obbietti poco comuni, e che aſſai tardi ſonoſi preſentati alla mente, può ella ricordarſi del tempo, in cui ſi ſono preſentati la prima volta. E per queſto io penſo, che ſi potrebbe allevare un Fanciullo, di modo ch'egli aveſſe pochiſſime idee, eziandio delle più comuni, avanti d'arrivare all'età perfetta. (1)

Quanto alle operazioni dell'anima, i Fanciulli non ne hanno idea che aſſai tardi, e alcuni non ne hanno giammai idee diſtinte. E ciò avviene, perchè queſte operazioni, ancorchè ſpeſſo replicate nel loro animo, non vi ſon tuttavia, che come immagini paſſaggere, le quali non vi fanno impreſſioni aſſai forti, per laſciarvi idee chiare, e durevoli. L'anima non ha

(1) *I Fanciulli, che in varj tempi ſi ſono trovati ne' boſchi, avevano certamente pochiſſime idee, e nelle* Ricerche intorno all'Iſtituzione naturale d'una Società, e d'una Lingua *io n'ho aſſegnato pur la ragione.*

ha dunque niuna idea delle ſue operazioni, ſicchè volgendo il penſiero ſopra ſe ſteſſa a lor non riflette attentamente.

Si può dire, che l' Uomo cominci ad avere idee, quando comincia ad apprendere o a percepire, perchè aver idee e percepire è tutt' uno. Con tutto ciò alcuni Filoſofi ſoſtengono, che l'anima penſa ſempre, oſſia, ch' ella ha una percezione attuale e continua d' idee, infin da quando comincia ad eſiſtere; e che il penſare attualmente è così inſeparabile dall' anima, quanto l' eſtenſione dal corpo. Ma perchè deve egli eſſer più neceſſario all' anima di penſar ſempre, che non è al corpo d' eſſere ſempre in moto? Perciocchè io pongo per principio, che la percezione delle idee ſia all' anima ciò, che è il moto al corpo; vale a dire, che queſta percezione non formi l' eſſenza dell' anima, ma ne ſia come un' operazione. Da che ſegue, che quantunque il penſiero ſia l' azione più propria dell' anima, non è però neceſſario il ſupporre, che ſempre penſi, ne ſia ſempre in azione. Queſto è forſe il privilegio dell' Autore e Conſervatore del noſtro eſſere. Infinito nelle ſue perfezioni, egli non dorme giammai. Ma queſta prerogativa di penſar ſempre, non può convenire ad un eſſere finito. Noi ſappiamo per eſperienza, che penſiam qualche volta; ne caviamo perciò la conſeguenza infallibile, che v' ha in noi una ſoſtanza, che penſa. Ma quanto al ſapere ſe queſta ſoſtanza penſi continuamente o nò, altro non poſſiamo aſſerire, ſe non quello che l' eſperienza c' inſegna.

Io chiederei volentieri a quelli, che sì arditamente affermano, che la noſtr' anima ſempre penſa come lo ſappiano, e per qual mezzo poſſano eſſer ſicuri, che eſſi penſano anche quando non ſi avveg-

reggono de' lor penſieri. Quello, che al più poſſon dire, ſi è, che è poſſibile, che l'anima sempre penſi, quantunque non conſervi la memoria di tutti i penſieri. Ma non è egli egualmente poſſibile, che ella non penſi ſempre? Non è egli eziandio più probabile il dire, che qualche volta non penſi, di quello che aſſerire gratuitamente, che ella abbia penſato per molti meſi al principio della ſua eſiſtenza, e ſeguiti tuttavia a penſare per molte ore nel ſonno, ſenza potere un momento appreſſo riſovvenirſi pur di uno de' ſuoi penſieri?

Io non veggo dunque niuna ragione, la qual perſuada che l'anima penſi, avanti che i ſenſi le abbiano ſomminiſtrato dell'idee, ſulle quali poter penſare. Ma al contrario io concepiſco beniſſimo, che a miſura ch'ella s'eſercita ſopra l'idee, che ha acquiſtate per via de' ſenſi, e che la memoria ha ritenute, ella perfeziona la ſua facoltà di penſare e di ragionare in varie maniere; e che appreſſo combinando queſte medeſime idee, e riflettendo ſopra le ſue operazioni, accreſce le ſue cognizioni, ſiccome pure la facilità di ricordarſi, di immaginare, di ragionare e di produrre altre modificazioni del penſiero.

CAPO SECONDO.

Delle idee Semplici.

L'E noſtre idee ſon tutte o *ſemplici*, o *compoſte*. L'idea ſemplice è *una rappreſentazione uniforme, e che faſſi all'anima, e che non può dividerſi in altre rappreſentazioni*. Tali ſono l'idee delle qualità ſenſibili, di cui ciaſcuna entra pei ſenſi in una maniera ſemplice, diſtinta, e ſenza alcuna meſcolanza, ancorchè le quali-

qualità, che la producono, ſiano talmente meſcolate ed unite negli oggetti, che non ſi poſſono ſeparare. Così ſebbene la mano ſenta col medeſimo tatto la mollezza e il calore nel medeſimo pezzo di cera, queſte idee con tutto ciò di mollezza, e di calore ſono così diſtinte nell' anima, come ſe veniſſero per diverſi ſenſi.

Quando l' anima ha acquiſtato un certo numero d' idee ſemplici, ella ha la potenza di ripeterle, di confrontarle, d' unirle in diverſe maniere, e di formare così dell' idee compoſte. Ma non è in potere della mente anche più vaſta, e più ſublime nè di produrre per ſe medeſima una ſola idea ſemplice, nè di diſtruggerla poichè l' ha ricevuta.

CAPO TERZO.

Delle Idee che ci vengono per un ſolo ſenſo.

LE idee ſemplici conſiderate riſpetto alle varie maniere, per cui entrano nell' anima, ſono di quattro ſpecie differenti. Alcune vengono per un ſolo ſenſo; altre per più d' uno: altre per la rifleſſione: altre in fine per amendue le vie della ſenſazione, e della rifleſſione.

Ve n' hanno adunque, che entrano per un ſolo ſenſo diſpoſto per eſſe eſpreſſamente. Così i colori non entrano, che per gli occhi, i ſuoni per l' orecchie, gli odori per le nari; e ſe ſi perde alcuno di queſti organi, non v' ha più mezzo per aver l' idee, che indi ſi ricevevano.

Sebbene ſia inutile il far l' enumerazione di tutte l' idee ſemplici particolari a ciaſcun ſenſo, non ſi potrebbe pur riuſcirvi, perciocchè non ſi hanno termini per tutte eſprimerle.

CA-

CAPO QUARTO.

Della Solidità.

Poichè l'idea ſemplice, che noi riceviamo per via del tatto, e che chiamaſi *ſolidità*, entra a parte di un gran numero delle noſtre idee compoſte, ſarà bene il parlarne un pò più lungamente. Noi acquiſtiamo l'idea della ſolidità, oſſervando la reſiſtenza, colla quale un corpo impediſce ad un altro di occupare il ſuo luogo, fin a tanto ch' egli non l'abbandona. La ſenſazione non eccita in noi alcun' idea più coſtante di queſta. In qualunque poſitura noi ſiamo, ſentiam ſempre qualche coſa, che ci ſoſtiene, che ci impediſce di profondare.

Si dà ſpeſſo il nome d' *impenetrabilità* a queſta idea, che *ſolidità* io ho nominata; ma io preferiſco il ſecondo termine al primo, perchè egli eſprime una coſa poſitiva; laddove il primo è puramente negativo, e non ci fa intendere, che un' idea, la quale forſe è piuttoſto una conſeguenza della ſolidità, che la ſolidità medeſima.

Sembra, che la ſolidità ſia la proprietà più eſſenziale del corpo. Per eſſa concepiamo, come i corpi riempian lo ſpazio: e da per tutto, ove concepiamo qualche ſpazio di una ſoſtanza ſolida occupato, concepiamo parimente, ch' eſſa il riempie, di modo che ogn' altra ſoſtanza ſolida ne eſclude, e concepiamo di più la ſua reſiſtenza eſſer tale, che non v' ha forza valevole a ſuperarla. Così quand' anche tutti i corpi dell' univerſo premeſſero da ogni parte una goccia d' acqua, finchè queſta reſterà in mezzo di eſſi, mai non potranno vincere la ſua reſiſtenza, che loro impediſce d' unirſi gli uni cogli altri.

Se-

Secondo queſti principj, la ſolidità è diverſa dal *puro ſpazio*, in quanto il puro ſpazio è incapace di reſiſtere e di moverci; è diverſa dalla *durezza*, in quanto la durezza conſiſte in una tale unione di certe parti ſolide della materia, che componendo maſſe ſenſibili, difficilmente ſi poſſono far cangiar di figura. Infatti i corpi non ſi chiamano duri, nè molli, che riſpetto alla forza degli Uomini. Si dicon *duri* quelli, a cui non ſi può far mutare figura, ſe non premendoli con molta violenza, e *molli* quelli, di cui ſi ſcompongon le parti agevolmente. Ma la difficoltà di far cangiare la diſpoſizione delle parti in un corpo eſtremamente duro, non lo rende per queſto più ſolido, di quel che ſia il più molle. Il diamante, comunque duro eſſer poſſa, non ha maggiore ſolidità dell' aria o dell' acqua, di che ben ci convince la reſiſtenza, che l' aria e l' acqua fanno agli altri corpi, e la forza, con cui eſſe piegan e ſtendono i corpi arrendevoli.

Da queſte idee ſi ſcorge evidentemente, che ſi può diſtinguere l' eſtenſione del corpo dall' eſtenſione dello ſpazio. La prima è una ſtretta unione e continuità di parti ſolide, e diviſibili, e capaci di movimento; la ſeconda una continuità di parti non ſolide, indiviſibili, e incapaci di moto. Io entrerei volentieri nel ſentimento di un gran numero di perſone, le quali credono, che l' idea dello ſpazio puro ſia differentiſſima da quella della ſolidità. Si perſuadon eſſe di poter penſare allo ſpazio ſenza conſiderare in lui niuna coſa, che ſia capace o di far reſiſtenza, o di movere altro corpo; (1) e di poter viceverſa rappreſentarſi

(1) *I Carteſiani han negato oſtinatamente la eſiſten-*

tarſi ſeparatamente dallo ſpazio qualche coſa, che lo riempia, e che poſſa movere altri corpi, o loro reſiſtere. Io ho diffatti un' idea egualmente chiara della diſtanza, che ſepara le parti di una ſuperficie concava, e concepiſca ſolide le parti di queſto ſpazio di mezzo, o non ſolide.

Se alcuno mi chiedeſſe, che coſa ſia adunque la ſolidità, io lo rimetterei per iſtruirſene a' proprj ſenſi. Egli il ſaprà di leggieri, ove ſi sforzi di unir le mani una all'altra, tenendovi frammezzo un ſaſſo, od un legno.

Dalla ſolidità de' corpi dipende il loro ſcambievole impulſo, e la lor reſiſtenza.

CAPO QUINTO.

Delle Idee ſemplici, che vengono per diverſi Senſi.

V'Han delle idee, che ci vengono per più ſenſi, come quelle dello *ſpazio*, dell' *eſtenſione*, della *figura*, del *moto*, della *quiete*, che noi riceviamo per la viſta, e pel tatto.

CA-

---

eſiſtenza, e alcuni han preteſo finanche di negar la poſſibilità dello ſpazio puro. *Le loro ragioni, e la confutazione di eſſe ſon troppo note preſſo a' Fiſici.*

CAPO SESTO.

Delle Idee ſemplici, che s' acquiſtano per la Rifleſſione.

ALcun' altre idee hanno origine dalla ſola Rifleſſione. Tali ſono le idee delle operazioni dell'anima, fra cui le principali ſono la *percezione* o l'atto dell'intelletto che percepiſce, e *il volere*, o l'atto della volontà. La *volontà* poi e l'*intelletto* ſono le due *potenze e facoltà*, da cui queſte operazioni dipendono.

Colla ſola rifleſſione pur ſi acquiſtano l'idee di tutte l'altre *modificazioni del penſiero*.

CAPO SETTIMO.

Delle Idee ſemplici, che naſcono dalla Senſazione e dalla Rifleſſione.

L'Idee del *piacere*, del *dolore*, della *potenza*, dell'*eſiſtenza*, dell'*unità*, e della *ſucceſſione* s'acquiſtano egualmente per la ſenſazione, e per la rifleſſione.

Il *piacere* e il *dolore* accompagnano o ſeguono quaſi tutte le noſtre ſenſazioni, ſiccome quaſi tutte ſimilmente le azioni o i penſieri dell'animo noſtro. *Piacere* e *dolore* è tutto ciò, che ne diletta o ne moleſta, o vengano queſto diletto e queſta moleſtia dai penſieri dell'anima, o dall'azione di checcheſia ſopra de' noſtri corpi. Quello che da una parte ſi chiama *contento*, *gioja*, *godimento*, *felicità*, e dall'altra *inquietudine*, *e turbamento*, *tormento*, *miſeria*, non eſprime pure, che varj gradi del piacere o del dolore.

L'Autore e Conſervatore del noſtro eſſere ha unito il piacere e il dolore a certi penſieri e a cer-

certe ſenſazioni, affine di ſtimolarci a penſare, ad operare, e a muoverci. Senza queſto piacere e queſto dolore noi non avremmo alcun motivo di anteporre un penſiero ad un altro, nè il moto al ripoſo, e sì comechè forniti delle potenze dell' intelletto e della volontà, noi ſaremmo creature affatto innative, e paſſeremo tutta la noſtra vita in un continuo letargo.

Una coſa quì degna d' eſſere conſiderata ſi è, che i medeſimi oggetti e le medeſime idee, che recan piacere, ſpeſſe volte cagionan dolore. Queſta vicinanza del piacere al dolore dee farci ammirar ſommamente la ſapienza e la bontà dell' Autore ſupremo. Per conſervare la noſtra vita egli ha unito il ſentimento del dolore all' impreſſione troppo violenta, che fanno varie coſe ſu i noſtri corpi, affinchè avvertiti del male, che ne poſſono cagionare, penſaſſimo al iſchifarle. Ma non contento di queſto, per conſervare ciaſcuna parte e ciaſcun organo del corpo noſtro nella loro perfezione, a quelle medeſime ſenſazioni, che ci recano ordinariamente piacere, ha unito qualche volta il dolore; quindi ha voluto, per cagion d' eſempio, che il calore, il quale ſino ad un certo grado n' è sì piacevole, ci produceſſe all' incontro un eſtremo dolore, allorchè ſi accreſceſſe ſoverchiamente. Non v' ha coſa più ſaggia di queſta legge della natura, la quale fa che allor quando un obbietto, da cui crediamo di ritrarre piacere, guaſta e ſconcerta, per la troppo violenta impreſſione, le parti dilicatiſſime de' noſtri organi, il dolore ci faccia accorti di ſchifare incontanente quel obbietto pericoloſo, innanzichè i noſtri organi ne patiſcano detrimento.

Che il fine di queſta sì grande vicinanza del piacere al dolore ſia la conſervazione dei noſtri organi, ſi ſcorge da ciò, che il paſſaggio dalla lu-

re più viva al maggior bujo non ne reca punto di dolore, perciocchè il bujo non può offendere gli organi ammirabili della vista; ma il passar di improvviso da freddo eccessivo, ad eccessivo calore, o da questo a quello, grandissimo dolore ne reca, perchè sì fatti cangiamenti troppo improvvisi, valevoli sono ad alterare, o a distruggere l'economia del nostro corpo necessaria alla conservazione della vita.

Un'altra ragione, per cui Iddio ha annessi varj gradi di piacere e di dolore all'impressione, che gli obbietti fanno sopra di noi, si è, affinchè trovando sempre qualche amarezza, e mai una perfetta satisfazione nei piaceri, che le creature possono apprestarci, noi cerchiamo la nostra felicità nel possedimento di lui, *in cui solo si trova la pienezza del godimento, e alla cui destra stanno i piaceri sempiterni*.

Sebbene queste riflessioni non ci dànno forse intorno al *piacere*, e al *dolore* idee più chiare di quel che faccia l'esperienza, elle servon però a farci conoscere maggiormente la Sapienza e la Bontà di quel Dio, che ha creato, e che governa tutte le cose; e questa picciola digressione non è sconvenevole al titolo ed allo scopo dell'opera presente. Perciocchè la mira principale e la principale occupazione d'ogni creato Intendimento ha da essere la cognizione e la venerazione dell'essere supremo.

La *esistenza* e l'*unità* sono due altre idee, che in noi si possono eccitare, così da qualunque obbietto esteriore, come da qualunque interiore idea. Perciocchè noi acquistiamo la idea dell'*esistenza*, e dal conoscimento che abbiamo dell'esistenza di qualche idea nella nostra mente, e dal giudizio che facciamo, che vi abbiano delle cose fuori di noi, e che esistano conseguentemente per se medesime. Rispetto alla

uni-

unità noi ne abbiamo l'idea ogni volta che conſideriamo alcuna coſa, che ſia unica, e non monta, ch'ella ſia un ente reale, o una ſemplice idea.

La *potenza* e la *ſucceſſione* ſon due altre idee, che ci vengono e dalla ſenſazione, e dalla rifleſſion. La prima ſi acquiſta egualmente col rifletter, che noi poſſiamo e penſare e moverci come coll'oſſervare gli effetti, che i corpi producono gli uni ſu gli altri. La ſeconda ci viene egualmente e dal conſiderare come le idee ci paſſano innanzi alla mente una dopo l'altra, e dal vedere, come un corpo in moto occupa ſucceſſivamente diverſi luoghi. Ne parlaremo più a lungo nel Cap. 14. di queſto Libro.

CAPO OTTAVO.

Delle Qualità, che in noi producono le idee.

TUtto ciò, che eccita una percezione nell'anima, ancorchè foſſe l'aſſenza di una coſa, deve produrvi un'idea reale e poſitiva. Per il che noi troviamo eguale realità nell'idee del *freddo*, delle *tenebre*, e del *ripoſo*, che ſon prodotte da cauſe privative, come in quelle del *calor*, della *luce*, e del *moto*, che da cauſe attiviſſime ſono eccitate.

Che una cauſa privativa poſſa eccitare una idea poſitiva, ſi vede manifeſtamente nell'*ombra*, che eſſendo una ſemplice aſſenza di luce, ſi fa nondimeno ottimamente diſtinguere, e produce per conſeguenza un'idea chiara e poſitiva. Io ne ſpiego così la ragione. Siccome la ſenſazione è in noi prodotta da varj gradi, o dalle varie determinazioni di moto negli ſpiriti animali diverſamente agitati dagli obbietti eſteriori

così la diminuzione di questo moto deve produrre egualmente una nuova sensazione, come la variazione o l'accrescimento di esso, e dee introdurre per conseguenza nell'animo nostro una nuova idea, dipendendo questa unicamente da un moto diverso degli spiriti animali nell'organo destinato ad eccitare la tale o tal altra sensazione. Noi abbiamo altresì dei termini negativi, che non esprimono direttamente idee positive, ma le risvegliano però direttamente col significarne l'assenza, come l'*insipidezza* e il *silenzio*; che fanno ad un tempo solo risovvenire l'idee del sapore e del *suono* insieme con quelle della lor assenza o privazione.

Da qui segue, che l'attenzione alle nostre idee, in quanto sono nell'anima, non è quella, che ci possa far discoprire le cause che le hanno prodotte, ma bensì un attento esame su la natura delle cose, che sono fuori di noi. Il Pittore, ed il Tintore hanno in se stessi idee distinte del bianco e nel nero così come il Filosofo. Ma al Filosofo appartiene il ricercare quale natura, e qual disposizione di particelle si richiegga nelle superficie d'un corpo, perchè egli apparisca o bianco o nero.

Per non confondere adunque l'idee colle loro cagioni, convien distinguere in ciascuna idea la *percezione*, che è nell'animo, e le cause di questa percezione, che sono le qualità dei corpi, ossia le diverse modificazioni della materia. Questa distinzione è necessaria, perchè non ci inganniamo, credendo, che le nostre idee considerate, in quanto sono in noi medesimi, sieno immagini o rassomiglianze perfette d'alcuna cosa inerente al soggetto, che le produce. Tra la più parte delle nostre idee di sensazione, e le loro cagioni non v'ha maggior somiglianza, che tra queste idee medesime e i nomi, con-

con cui li esprimono, i quali pure non lasciano di eccitarle in noi, allorchè gli udiamo pronunciare. Ma poniamo questa materia più in chiaro.

Io chiamo *idea* tutto ciò, che lo spirito apprende in se stesso, ossia tuttociò, che è l'obbietto immediato della percezione, del pensiero dell'intelletto; e chiamo *qualità di un'* oggetto la potenza, che egli ha di produrre nella mia mente un'idea. Così in una palla di neve, che ha la potenza di eccitare l'idee della bianchezza, del freddo, e della rotondità, io chiamo *qualità* queste potenze, in quanto sono in lei, e le chiamo poi *idee* in quanto sono in me determinate sensazioni. E se avverrà talvolta, che io parli in modo delle idee, come se elleno fossero nelle cose medesime, si dovrà sempre supporre, ch'*io* intendo con ciò le qualità che si trovano negli oggetti, e che in noi producono queste idee.

Ciò posto, si devon distinguere nei corpi due specie di qualità. Io chiamo l'une *originali* o *primarie*, quali sono la *solidità*, *l'estensione*, la *mobilità*, e la *figura*. Perciocchè elleno sono così inseparabili dal corpo, che sempre le ritiene, qualunque alterazione egli soffra. Immaginate un grano di arena diviso in due parti: ciascuna di esse conserverà sempre la solidità, l'estensione, la figura, la mobilità. Suddividetelo in quattro, in otto, in sedici parti, farà sempre lo stesso. Continuate finalmente la divisione, finchè le sue parti divengano insensibili: ognuna avrà sempre tuttavia queste medesime qualità. Alle altre qualità io dò il nome di secondarie, e tali sono i *colori*, gli *odori*, i *suoni* ec. Queste qualità secondarie non hanno in se medesime alcuna realità, perchè sono semplicemente la potenza, che hanno i corpi di produrre in

noi diverse sensazioni per via delle loro qualità originali o primarie.

Le nostre idee delle qualità primarie dei corpi, sono perfettamente rappresentative di queste qualità medesime; onde gli archetipi di tali idee esistono realmente nei corpi. Le qualità secondarie all'incontro, non hanno punto di somiglianza colle idee, che eccitano in noi. Quello a cagion d'esempio, che in noi desta l'idea o la sensazione dell'azzurro o del caldo nei corpi, che azzurri o caldi si dicono, non è altro, che un certo moto, una certa grandezza, una certa tessitura, e configurazione delle lor parti, che in un certo modo agitando i nostri spiriti animali, fan che nascano in noi tali sensazioni o idee. Questo da ciò si scorge chiaramente, che il medesimo fuoco, il quale ad una certa distanza in noi genera una sensazione piacevole di calore, ne cagiona un dolor atrocissimo, se ci facciamo a lui più dappresso. Ora perchè deve egli esser nel fuoco piuttosto il calore, che il dolore, quando egli è pure il medesimo, che in noi produce e l'uno e l'altro? (1) Le qualità originali o primarie del fuoco, che consistono, come abbian detto, nell'essere le sue parti di un certo moto, di una certa grossezza, di una certa tessitura, e configurazione, si possono chiamar *reali*, perchè esistono realmente nel fuoco sì quando i nostri sensi in lui le apprendono, come quando non le apprendono. Ma il colore e il calore non vi sono più realmente, che il dolore. Impedite ai corpi di produrre in voi alcuna sensazione, fate, che gli occhj vostri non vedano nè luce nè colori, che le vostre orecchie non sieno percosse da verun suono, che il vostro naso non sen-

(1) *V. l'Analisi N. 18, e seg.*

ſenta alcun odore; allora queſti odori, queſti ſuoni, queſti colori, in quanto ſono idee voſtre particolari, ſvaniranno e ceſſeranno d'eſiſtere, e rientreranno nelle cauſe, che le hanno prodotte, vale a dire non ſaranno più, che la configurazione, il moto ec. delle parti dei corpi.

Queſte qualità *ſecondarie* ſono di due ſpecie; le une ſi apprendono *immediatamente*, le altre *mediatamente*. Mi ſpiego. Le une ſi apprendono per ſe ſteſſe oſſia immediatamente; perchè la operazione immediata produce in noi le idee a loro corriſpondenti, come ſono i colori. Le altre ſi apprendono mediatamente, o in conſeguenza degli effetti, che producono ſu d'altri corpi alterandone in modo la teſſitura, che eccitano in noi idee diverſe da quelle, che eccitavano innanzi. Queſte qualità ſi chiamano *potenze*. Guardando il fuoco noi veggiamo immediatamente, che egli è roſſo: queſta è una delle ſue *qualità ſenſibili*. Oſſervando, che egli liqueſà il piombo, veggiamo mediatamente, che egli ha il potere di ritenerlo fluido; queſta è una delle ſue *potenze*.

Comechè tutte queſte qualità ſecondarie, che ſi ſcoprono o mediatamente o immediatamente, non ſiano, che la potenza, che ha un corpo ſopra di un'altro in virtù della modificazione interna delle ſue qualità primarie o originali; contutto ciò il più degli Uomini ne giudicano diverſamente. Quanto alle qualità ſenſibili, che ſi ſcoprono immediatamente, come i colori, giudican eſſi, che ſiano qualità reali, inerenti ai corpi medeſimi, e affatto ſimili alle idee, che n'hanno. Deciſione precipitata e falſa, la cui origine naſce ſecondo me o dal non veder eſſi cogli occhj propri l'effetto delle qualità originali de' corpi, o perchè le loro idee delle qualità ſenſibili loro non ſembrano aver nulla che

fare nè colla groſſezza, nè colla configurazione delle parti corporee, o perchè finalmente non poſſono concepire, come la configurazione, la groſſezza, il moto delle particelle dei corpi poſſano produrre l' idee e le ſenſazioni dei colori, e dell' altre qualità ſenſibili. (2) All' incontro per ciò, che riguarda le qualità de' corpi, che eſſi conoſcono mediatamente, e che chiamano potenze la loro deciſione è giuſtiſſima. Perciocchè veggono ben chiaramente, che la qualità prodotta, ſiccome la mollezza nella cera, non ha alcuna ſomiglianza col calore, e conoſcon perciò di leggieri, che la mollezza della cera non è, che un effetto del calore.

Io mi ſono inoltrato forſe un pò troppo in ricerche Fiſiche; ma erano neceſſarie per ben diſtinguere le qualità *reali*, *originali*, e *inſeparabili* dei corpi dalle qualità ſecondarie. Ciò ben inteſo ſi conoſcerà facilmente quali delle noſtre idee ſiano rappreſentative d' alcuna coſa, che ſia realmente nei corpi, e quali no.

CAPO NONO.

Della Percezione.

L' Idea della *percezione* è la prima, che noi acquiſtiamo per la rifleſſione. Queſta facoltà è tutta paſſiva, Ella non può far a meno di apprendere ciò, che apprende diffatti. Non ſi può ſapere in che ella conſiſta, ſe non riflettendo ſopra di ciò, che paſſa entro di noi, quando vediamo, o ſentiamo alcuna coſa.

Le impreſſioni fatte ſu gli organi non cagiona-

(2) *V. l' Analiſi N.* 20.

nano alcuna percezione, se non penetrano infino all' anima. Mirate un Filosofo seriamente applicato alle sue meditazioni, ei nulla s' accorge di molte impressioni fatte su l' organo dell' udito, e di molte fatte su gli altri ancora. (1) Ogni qual volta adunque vi ha sentimento, o percezione, vi debb' essere qualche idea attualmente presente all' intelletto.

A misura, che uno s' innoltra nell' età, il giudizio cangia e corregge insensibilmente le idee, che vengon dai sensi. L' esempio seguente ne farà una pruova. Alla veduta di un corpo rotondo e di colore uniforme, come sarebbe il color d' oro, l' immagine, che propriamente agli occhj nostri si rappresenta, è quella di un cerchio piatto, e diversamente ombreggiato. Ma sapendo per esperienza, che i corpi convessi ci fanno questa rappresentazione, noi formiamo tosto l' idea d' una figura convessa e di colore uniforme. (2) In molte occasioni per l' abito contrario questo cambiamento si fa tanto presto, che noi prendiamo per una percezione nata dai sensi quello, che è un effetto rapido di giudizio.

(1) *E' noto, quel che raccontasi d'*Archimede, *il quale occupato nei suoi studj profondi non sentì nè il tumulto di Siracusa dai Romani presa d' assalto, nè il sopraggiungere di chi l' uccise. Non è però, che in questi casi le impressioni non penetrino infino all' anima, almeno non v' ha ragione, per cui penetrar non vi debbano, quando, gli organi son ben disposti. La limitazione delle sue forze è quella, che le impedisce di poter attendervi, mentre da altri pensieri è occupato.*

(2) *V. l' Append. I. a questo Capo.*

zio. Così un Uomo, che legge, o che sente con molta applicazione a leggere, s' avvede appena dei suoni, e dei caratteri, occupato soltanto delle idee, che questi in lui destano, sebbene le sue percezioni immediate non siano, che di suoni, o di caratteri. Da ciò si scorge, che moltissime azioni da noi si fanno per *abito* senza neppure avvedercene (3).

La facoltà di apprendere par, che sia la prerogativa, che gli animali distingue da tutti gli enti di specie inferiore. Vero è, che alcuni vegetabili sembrano aver qualche grado di movimento. e secondo le varie maniere, con cui loro si applicano alcuni corpi, cangiano incontanente e moto e figura, il che ha fatto dar loro il nome di *piante sensitive*. Io credo nondimeno, che tutto ciò che in esse avviene, sia effetto di puro meccanismo (4), siccome è l'accorciamento di una corda messa nell'acqua. Quanto agli animali io son d'avviso, che sieno tutti capaci di percezione, ma gli uni più, gli altri meno. Perciocchè pare che si possa verisimilmente conchiudere dalla conformazione di una *tollina*, o di un' *ostrica*, che questi animali troppo siano lontani dall' avere i sensi così vivi e in sì gran numero, come gli *Uomini*, le *scimie* ec.

Ma che gioverebbe l' aver sentimenti più vivi ad un ostrica, che non potrebbe nè moversi verso gli obbietti, che le riuscissero aggradevoli, nè fuggire da quelli che le fossero dannosi,

3. *V. l' Append. II. a questo Capo.*

(4) *V. la Dissertazione del Signor* Hill *sul* Sonno delle Piante, *in cui egli spiega pur anche i fenomeni delle* Sensitive.

si, nè cercar l'acque e gli alimenti, che maggiormente le conveniſſero? Ciò ſarebbe a lei di diſagio, e la ſua vita diverrebbe più infelice. Tanto ſi ſcorge l'infinita bontà e ſapienza del Padre di tutte le coſe anche nell'aver proporzionato i ſentimenti di tutti gli animali a' loro biſogni, ed al loro ſtato!

Il primo paſſo adunque per giungere alla cognizione, e l'unico mezzo per averne i materiali è la percezione. Il perchè quanto più un Uomo è ad un'altro ſuperiore o nel numero o nella vivacità dei ſentimenti, tanto egli ſarà capace di avanzarlo nella forza dell'ingegno, e nell'ampiezza delle cognizioni.

APPENDICE I.

PROBLEMA DI MOLINEUX

ED ESAME DEL MODO,

Con cui arriviamo a conoſcere l'eſiſtenza degli Obbietti eſterni.

ALl'occaſion dell'eſempio addotto circa alla rappreſentazione, che ci fa un globo di colore uniforme, l'Aut. inſerisce il problema che da Mr. *Molineux* gli era ſtato propoſto. Il Dr. *Wynne* l'ha ommeſſo interamente. Io l'aggiungerò, perchè s'è reſo famoſiſſimo ſpecialmente a queſti giorni, in cui molto s'è diſputato e dall'una e dall'altra parte (V. *Mem. de l'Ac. R. de Pruſſe* e. *Obſer. ſur la Phyſique &c. par Mr. l'Ab. Rozier*.

Il problema fu espresso da *Molineux* in questi termini: " Suppongasi un Cieco nato già „ adulto, che sia stato ammaestrato a distingue„ re col tatto un cubo ed un globo dello stes„ so metallo, e presso a poco della stessa gros„ sezza, dimanierachè al toccar l'uno e l'altro „ ei sappia dire, quale è il cubo, e quale è „ il globo. Suppongasi quindi, che ei venga ad „ acquistare la vista, e che gli si ponga dinan„ zi e l'uno e l'altro su d'una tavola. Si do„ manda, se vedendoli senza toccarli, egli sa„ prà distinguerli, e dire qual sia il globo, e „ quale il cubo. "

Molineux risponde al tempo stesso di *no*. " „ Imperocchè, dice egli, sebbene un cieco ab„ bia appreso per esperienza l'impressione, che „ fanno al suo tatto il globo ed il cubo, non „ sa però ancora, che ciò, che ferisce il tatto „ nel tale o tal modo, abbia pure nel tale e „ tal modo a percuoter gli occhj; nè che l'an„ golo risaltante, il quale preme la mano in „ una maniera ineguale, debba pure alla vista „ apparire, quale dimostrasi al tatto: "

Locke si dichiara anche egli interamente dello stesso parere. l'Ab. di *Condillac* vi si oppose nel *Saggio sull' Origine delle Cognizioni Umane*; ma cangiò sentenza nel *Trattato delle Sensazioni*. Anzi in questo egli sostiene, che un Cieco, il quale cominci a vedere per la prima volta, non solo è incapace a distinguere un globo da un cubo, ma è incapace puranche a discernere niuna figura. Io sono pienamente dello stesso avviso. Tre cose infatti mi sembra, che si richieggano, avanti che ei possa giugnere a discernere le figure, 1. Che siasi avvezzato a trasportare le sensazioni dei colori fuori di se, e a stenderle sopra agli oggetti a. Che abbia appreso a staccare l'immagini degli obbietti dall' occhio suo, e a

se

portarle da sè lontano. 3. Che abbia imparato a seguir coll' occhio tutti i contorni di un obbietto, ossia a tener dietro alle linee, che ne chiudono la superficie, e ne determina la figura. Ma tutto questo richiede un esercizio, che il Cieco antecedentemente non può certo aver fatto. Non potendo egli adunque in I. luogo distinguere le diverse distanze dei corpi, ossia quel che chiamasi *l' avanti* e *l' indietro*, l' immagini di tutti gli obbietti che ha presenti, devono per lui formare una superficie sola e continua. II. Non potendo egli riferire niuna parte di questa superficie a niuna determinata distanza fuori di se, dee sentirla tutta quanta, come applicata sopra i suoi occhj medesimi. III. Non potendo egli conseguentemente trasportare niuna delle sensazioni, dirò così, colorate, che provi in se medesimo, a niun corpo esteriore; questa superficie, o dirò meglio presentemente quest' ammasso di impressioni, non dee produrre in lui, che un ammasso di modificazioni, che egli sentirà tutte in se medesimo, senza poterle riferire a niuna cosa estrinseca, o di niuno estrinseco oggetto aver la minima rappresentazione. Parmi, che più non chieggasi per intendere che molto meno ei potrà seguire i contorni dei diversi oggetti, che egli ha presenti bensì, ma che non può sapere, nè distinguere d' aver presenti, molto meno per conseguenza potrà rilevare tutta l' unione di questi contorni, e dalla paragonata quantità, qualità, e posizione delle linee, che li circondano, determinar le figure.

Quello, che la ragione dimostra, io ho voluto pur confermare con una esperienza, che è facilissima a ripetersi. Tre cagnolini nati ad un sol parto io mi son fatto ad esaminare diligentemente al primo istante, che cominciarono ad aprire gli occhj. Postili fu d' una tavola, la-

sciai,

ſciai, che ciaſcuno ſecondo varie direzioni ſi incamminaſſe. Quando nel loro moto li vidi ben avviati (moto lento però, poichè erano coſtretti a ſtraſcinarſi, non ſapendoſi ancora reggere ſulle gambe), oppoſi a ciaſcheduno una mano. Ciaſcuno vi urtò, e ſentendo l'oſtacolo, ſi volſe ad altra parte. Avviati, che li vidi di nuovo, vi oppoſi nuovamente la mano, e nuovamente vi urtarono come prima. Replicai l'eſperimento dieci o dodici volte, ne ſeguì ſempre lo ſteſſo effetto. Alla mano ſoſtituii un corpo ruvido, per veder pur ſe le punture, che urtandovi ne riſentivano, poteſſero meglio determinare la loro attenzione; per quanto ne replicaſſi le pruove, l'effetto non ſolo al primo giorno, ma per più giorni ſucceſſivi, fu ognor lo ſteſſo. Preſi il partito di mettere preſſo loro la Madre, per vedere ſe almano un oggetto sì famigliare, oggetto con cui ſtavano continuamente, ſapeſſero pur riconoſcere. Il tempo era quello, in cui i cagnolini truovavanſi più famelici, e quello per conſeguenza in cui a cercare la madre doveano avere più intereſſe. Contuttociò, coricata queſta ſolo a due palmi in circa di diſtanza, non ſeppero riconoſcerla. Gemeva ella come chiamandoli; eſſi ne udivan la voce; e vi riſpondeano; una premura inquieta ſcorgevaſi in tutti e tre di raggiugnerla; ma non avendo peranche appreſo niuno di eſſi a ſeguir la direzione nè dell'udito, nè della viſta, tutti tre ſi sbandarono ſenza arrivarvi. Provai allora ad accoſtarne uno a meno di un palmo; trovandoſi egli nella ſfera viva dell'odorato, ſolo ſenſo, in cui aveva potuto meglio eſercitarſi, corſe alla madre velocemente. Lo ſteſſo fecero pur gli altri due; a trovare le poppe però non l'occhio, ma il muſo fu la lor guida. Quando alle poppe fur tutti e tre più fortemente attaccati, incominciati a ritrar-

ne uno, e il posi, come prima, alla distanza di due palmi, cogli occhj volti verso alla Madre; ei non seppe più ravvisarla; andai accostandolo a poco a poco; ei volgea la testa dall'una parte e dall'altra, come se occhj pur non avesse; solo allor quando ne fu lontano di cinque o sei *pollici*, guidato dall'odorato, direttamente vi corse. E' inutile l'accennare, che lo stesso avvenne degli altri due. Tutte queste esperienze io andai replicando per più giorni di seguito senza vedere in essi niun avanzamento notabile, se non dopo una settimana all'incirca. Allor cominciarono a dar segno d'aver qualche poco approfittato; allora gli occhj, che dapprima eran immobili sempre, come se stati fossero di cristallo (*a*), cominciarono a muoversi: in un ostacolo urtavano la prima volta o la seconda, ma non v'urtavan la terza; la madre a un palmo e mezzo di distanza, o due palmi sapevano già riconoscere: i progressi in sulle prime contuttociò più furon lenti, ma in poco tempo divennero poi rapidissimi, ed essi impararono a vedere come i più adulti.

Que-

(*a*) *La sola immobilità degli occhj, la quale si scorge pur nei Bambini appena nati, è indizio certissimo, che le figure, non giungon essi a distinguere, perciocchè a questo è necessario indispensabilmente il portar prima l'occhio e l'attenzione sui varj punti, che le circoscrivono. Noi stessi il facciamo ogni volta sebbene rapidamente. L'occhio immobile a un punto solo non può avere, che un'impressione forte da quel punto, e un'impressione un pò più debole dai punti, che gli stanno d'intorno. V. l'Analisi precedente al Numero 32.*

Queſte eſperienze mi ſembrano deciſive. Tanto è lungi, che un Cieco poſſa diſtinguere al primo aprire degli occhj le picciole differenze tra le figure di un cubo o di una sfera, che i cagnolini da me eſaminati impiegare dovettero ſette giorni e più, per arrivare, non dico a diſtinguere le differenze minute, ma anche ſolo a rilevar la immagine in grande di un oggetto così intereſſante per loro, così famigliare, a lor noto già per tutti gli altri ſenſi, e a riconoſcere il quale dal ſoccorſo degli altri ſenſi pur erano ajutati.

Le ſenſazioni adunque che hannoſi per la viſta, non ſono a principio, che mere *ſenſazioni* nel ſignificato più rigoroſo. Le impreſſioni degli oggetti colorati, non deſtan nell'anima, che ſemplici modificazioni. Queſte non diventano rappreſentazioni, riſpetto ad eſſi; e percezioni riſpetto a lei, ſe non dopo ch'ella ha appreſo a traſportare ſovr'eſſi le ſue proprie ſenſazioni, e a riferire ad ogni punto di un oggetto ogni impreſſione, che ella ne ſente.

L'ajuto degli altri ſenſi è a ciò neceſſario. Quindi l'Abb. di *Condillac* a tutta ragione pretende nel *Trattato delle ſenſazioni*, che la Statua da lui ſuppoſta, qualor non aveſſe, che il ſolo ſenſo della viſta, mai non arriverebbe nè a conoſcere, nè a ſoſpettare pur anche l'eſiſtenza dei corpi eſterni.

Anzi ei và più oltre. Quand'anche, dice egli, oltre alla *viſta* le ſi accordaſſero i tre ſenſi dell'*odorato*, del *guſto*, e dell'*udito*, tutte le impreſſioni, che le veniſſero per queſti ſenſi, da lei ſarebbero ognor riguardate come ſemplici modificazioni dell'eſſer ſuo, ſenza che mai penſier le cadeſſe, ch'eſſe derivino da niun'oggetto eſteriore.

Il ſolo ſenſo, continua egli in appreſſo, che

co-

comincia a trasportarci fuori di noi, e a fatti conoscere l'esistenza dei corpi esterni, è il *tatto*. Egli vuol pure, che il tatto abbia solo il merito di tutta l'opera: e lo spiega nella maniera seguente. Quando la Statua determinata al solo senso del tatto, comincia a toccare se stessa, e un corpo esterno, nel primo caso ella pruova una doppia sensazione, una semplice nel secondo; inferisce, quindi, che nel primo la parte toccata a lei medesima appartiene, non le appartiene nel secondo; da ciò conchiude esservi qualche cosa, che esiste fuori di lei, e da lei diversa; e l'esistenza dei corpi esterni così arriva a discoprire.

Una confutazione un pò aspretta di questa opinione è stata fatta recentemente. Io son ben pure d'avviso, che il *tatto* per se solo non abbia tutta *la forza*, che *Condillac* gli attribuisce. Ma comunque in alcune parti io sia costretto ad allontanarmi dalle opinioni di questo Metafisico illustre, io non cesserò mai certamente di ammirare il suo ingegno, e la sua sagacità. Rispetto alla quistione presente, io credo, che la Statua determinata al solo senso del tatto avrà ben forse due sensazioni al toccare se stessa, ne avrà una sola al toccare un altro corpo; ma nulla più. Io ho detto anche forse, perchè dubito pure, che ne avrà una sola, o almeno (ciò che qui torna allo stesso) di una sola si accorgerà e nell'uno e nell'altro caso. Certamente se con un dito io mi tocco or l'una o l'altra mano, ora il viso, o avviene, che la parte più sensibile, destandomi una sensazione maggiore, mi oscura l'altra sensazione, e me la rende quasi nulla, o amendue le sensazioni mi si riuniscono al punto del contatto in maniera, che se già certo non fossi altronde, che le parti, che si toccano, son due diverse, parmi che non saprei di-

stin-

ſtinguere le due ſenſazioni una dall'altra, e le torrei per una ſola ſenſazione indiviſa. Ma dato pure, che le ſenſazioni nel primo caſo ſien due diſtinte, non ſapendo la Statua onde queſte ſenſazioni le vengano, non ſapendo ella di toccare niuna coſa, non ſapendo nemmeno, che il ſuo tatto ſia diffuſo in più parti, non ſapendo anzi tampoco di aver parti, nè di aver il tatto, ella s'accorgerà tutt'al più di queſte due ſenſazioni diſtinte, ſenza poterle riferire a niuna parte di ſe medeſima. Ella ſarà aſſolutamente nel medeſimo caſo, come quando toccando una ſuperficie di ghiaccio ſentirà al tempo ſteſſo il freddo e la reſiſtenza, o toccando una ſcheggia di ghiaccio ſentirà il freddo, e la puntura. La differenza adunque della ſenſazione ora doppia, ora ſemplice, non potrà condurla ad argomentare l'eſiſtenza di niuna parte di ſe, e di niuna coſa fuor di ſe ſteſſa, come a ciò non la condurrebbe la ſenſazione or di due colori, or di due ſuoni, ora d'un ſolo.

Io credo pertanto, che il concorſo di tutti, o di più ſenſi unitamente ſu dei medeſimi oggetti ſia il ſolo, che poſſa finalmente portarla fuor di ſe ſteſſa, e farle conoſcere l'eſiſtenza dei corpi eſterni. In queſta ſcoperta però il tatto e la viſta par certamente, che aver debbano la maggior parte. Io mi proverò anche a cercare, ſe queſti ſoli eſſer poſſano ſufficienti, ſenza però maggior peſo attribuire alle mie conghietture di quel, che poſſano meritare per le medeſime. Preſento alla Statua, la qual ſuppongo fornita di tutti i ſenſi, una tavola colorata. Toccandola, ella ha al tempo ſteſſo tre ſenſazioni, quella della reſiſtenza, quella del color della tavola, il quale pongo che ſia verde, e quella del colore della ſua mano. Fin quì però le ſenſazioni ſon tutte entro di lei. Movendo la mano ſo-

pra

per la tavola, la ſenſazione di reſiſtenza continua ſempre, quelle dei colori ſi cambiano alcun poco, in quanto il verde or creſce da una parte della mano, ora dall'altra; ma di queſta varietà ella appena potrà accorgerſi, e certamente eſſa non può condurre ad alcuna conſeguenza. Facciam però, che dal mezzo della tavola ella muova la mano inverſo alla diritta, finchè la porti fuori di eſſa interamente. La ſuperficie verde andrà ſempre ſtringendoſi da queſta parte, e allargandoſi dall'altra, infino a tanto che quando la mano ſarà fuor della tavola, il color verde ſarà pur tutto ſtaccato da quel della mano, e ceſſerà la ſenſazione di reſiſtenza. Queſta ſenſazione dee certamente cominciare a produrle qualche ſorpreſa; la ſorpreſa potrà anche determinare la ſua attenzione, e far, che eſaminando i due colori ſeparatamente, s'accorga della loro diſunione; non baſta ancora però a far, che ella ne riconoſca alcuno diviſo da ſe medeſima. Torni ella colla mano alla tavola, altra ſorpreſa ſarà per lei il ſentir rinovata la ſenſazione di reſiſtenza al riunirſi dei due colori. Scorra colla mano da dritta a manca, finchè della tavola eſca pur nuovamente il color verde, al medeſimo modo andrà ſucceſſivamente ſcemando a manca, e creſcendo a dritta, finchè quando nuovamente ſarà ſtaccato dal color della mano, ceſſerà nuovamente la reſiſtenza, e la ſua ſorpreſa tornerà a rinovarſi. Faccia le ſteſſe eſperienze dall'alto al baſſo, dal baſſo all'alto (*b*); ella troverà ſempre il me-

(*b*) *La Statua non avrà ancora la nozione dell'alto e del baſſo, l'attenzione però potrà forſe incominciare a farla avvertire, che un' eſtremità non è l'altra.*

medesimo risultato, e la sua sorpresa si farà sempre maggiore. Segua finalmente colla mano i contorni della tavola; sentirà i confini del color verde affatto identici con quei della resistenza, ossia troverà, che ogni qual volta il color della mano si stacca dal verde, cessa la resistenza, e che questa ritorna quando i due colori si tornano a riunire: Tutto ciò dee certamente andar sempre più confermando la sua maraviglia. Potrebbe forse anche pur finalmente porla in sospetto, che il color verde sia quello, che le resiste; tanto più se dopo avere fuor della tavola allungato il braccio a piacer suo, volendo sopra alla tavola far lo stesso, troverà un ostacolo insuperabile a tutti i suoi sforzi (*c*); ma poniamo che a questo non giunga ancora: almeno la maraviglia determinerà certamente sempre più la sua attenzione, e i cambiamenti successivi del color della mano fu quel della tavola, insieme colle alternate cessazioni e rinnovazioni della sensazione di resistenza faranno, che tenendo lor dietro, arrivi a distinguere i limiti del color verde, e conseguentemente pur quelli della resistenza medesima: passo, che sarà già importantissimo.

Si presenti ora alla statua una tavola bianca. Avrà anche da questo colore la medesima resistenza; troverà anche qui identici i confini della resistenza e del color bianco; il suo sospetto, che il colore sia quello, onde le viene la sensazione di resistenza, potrà pur dunque an-

(*c*) *Ella non saprà di allungar il braccio; ma avrà però una diversa sensazione, quando lo stende liberamente, e quando un ostacolo glielo impedisce.*

andar crescendo. Ma ove in questo dubbio non entri ancora, una cosa almeno potrà osservare, ed è, che il colore, il quale prima scorreva sul verde, ed ora scorre sul bianco, è sempre lo stesso; e che la sensazione di resistenza è sempre al contatto di questo colore con uno degli altri due. Chi sa, che da questo non venisse ella in sospetto, che un tal colore a lei medesima appartenga; o non cominciasse almeno a riferire la sensazione sua a questo colore? Tuttavolta non precipitiamo ancora con troppa rapidità.

Presentiamo alla Statua in terzo luogo una tavola nera. Sarà quì diverso il colore, ma la resistenza sarà tuttavia la stessa, e identici tuttavia i confini dell'uno, e dell'altro; il color della mano, che andrà scorrendo sul nero, sarà ancor sempre il medesimo; la sensazione di resistenza si troverà ancor sempre al contatto di questo colore col nero; tutti i suoi sospetti precedenti potranno dunque andar sempre più rinforzandosi. Ma quello, che dee principalmente accadere, si è, che avendo provato la resistenza, da questi colori unicamente, e non avendola provata mai fuori di essi, la sensazione di resistenza con quella di tai colori deve in lei strettamente associarsi, altro passo rilevantissimo.

Troppo lungo sarebbe il riferire tutte le sperienze, che far si potrebbono presentandole di mano in mano ora gli stessi corpi, ed or altri tinti di diversi colori, e di questi corpi ora un solo, ora più al medesimo tempo. Supponiamo invece già fatte tutte queste esperienze, e vediamone il risultato totale. Egli pare in 1. luogo, che il movimento del color della mano sui confini degli altri colori, a poco a poco avvezzerà l'occhio a seguirne i contorni da se medesimo, a rilevarne i limiti, a distinguerne le figu-

figure. 2. Che l' occhio così addeſtrato ſervirà di direzione alla mano per ritornar facilmente ſu quelli colori ogniqualvolta ne ſarà fuori, e per paſſare dall' uno all' altro. 3. Che la ſenſazione di reſiſtenza s' andrà legando di mano in mano con quelle di tutti i colori, da cui eſſa la proverà ſucceſſivamente. 4. Che ſentendo ſempre ceſſare la reſiſtenza, quando il color della mano ſi ſtacca dall' un di queſſi, e ſempre ſentendola rinnovarſi quando ritorna a toccarlo, più non dubiterà che la reſiſtenza non naſca da queſto contatto. 5. Che reſtando la mano, nel paſſare dal contatto di un colore a quel dell' altro, priva della ſenſazione di reſiſtenza ora per più, ed ora per minor tempo (*d*) comincierà da queſto a formarſi qualche nozione degli intervalli, che li dividono. 6. Che ſentendoſi obbligata ad allungare ora più ora meno il braccio, per trovare la reſiſtenza di diverſi colori, che ſiano a differenti diſtanze, comincierà a riflettere alla diverſa ſenſazione di queſto allungamento, alla diverſa figura, che prende il colore del braccio ſtendendoſi o ripiegandoſi, al diverſo tempo impiegato per arrivare al contrario; e verrà con ciò a formarſi un qualche principio della nozione delle diſtanze. 7. Finalmente, che ſentendo ſempre la reſiſtenza allor ſoltanto, che il color della mano ne tocca un altro; non ſentendoſi mai quando due altri ſi toccan fra loro; ſentendo in ſe un pieniſſimo arbitrio di mover queſto colore a piacer ſuo, non ſentendolo riſpetto agli altri; provando una ſenſazione particolare in ſe medeſima quando traſporta da un luogo all' altro queſto colore, non la provan-

(*d*) *Della ſucceſſione ella potrà già aver acquiſtata la nozione. V. il Cap. 7.*

vando, allorchè gli altri cangiano in qualunque modo al loro posizione relativa; trovando in se il potere di stringere od allargare il color della mano e del braccio, di fargli cangiar figura, avvicinarlo agli altri, allontanarlo ec., non lo trovando rispetto agli altri; arriverà finalmente a comprendere che questo colore a lei medesima appartiene, e che gli altri a lei non appartengono, e per conseguenza son fuor di lei.

Fatto questo passo, tutti gli altri son facilissimi. E' da notare però, che le prime idee; che per questo mezzo ella si formerà degli obbietti non saranno, che idee di *colori resistenti*. A conoscere, che i colori non sono che semplici qualità degli obbietti, non proverà se non quando in primo luogo avrà riflettuto attentamente, che colori simili fanno spesso sentire resistenze diverse in quel modo, che resistenze simili nascono da diversi colori, in secondo luogo quando avrà osservate per le altre esperienze, come le cose resistenti oltre al colore hanno anche un tal odore, un tal sapore, un tal suono, e chi in uno, e chi in altro modo, osservazioni, che intorno all'esistenza degli oabietti esterni, la potram finalmente in una persuasione sì piena, che più alcun luogo non le lascieranno di dubitarne.

Quello, che intorno alla Statua siano andati congetturando per l'unione della vista e del tatto, in un Cieco nato seguirà per l'unione del tatto con altri sensi. Io non determinerò nè quali, nè quanti; ma la combinazione di più d'uno al discoprimento dell'esistenza degli obbietti esteriori par certamente indispensabile.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

AP-

APPENDICE II.

RIFLESSIONI.

Sopra l'istinto.

L'Abito dall'Autore accennato è quello stesso; che forma così negli uomini, come nei brutti ciò, che da molti con termine vago, e insignificante si chiama *istinto*. Che la Natura per se medesima nulla insegni nè agli Uomini nè a' brutti, che ciò, che essi fanno talvolta con somma prontezza; e senza neppur avvedersene, sia tutto effetto di un abito acquistato a forza d'esperienza e di esercizio, da un solo esempio si può raccogliere bastantemente. E' stata opinione comune nei tempi andati, e lo è di molti anche oggidì, che l'istinto sia quello, il qual per se solo alle bestie principalmente insegna a fuggire i pericoli. Quindi *la Moitrie* non ebbe difficoltà di asserire, che posti all' orlo di un precipizio un cagnolino ed un Fanciullo, innanzi che abbia niun di loro acquistata alcuna esperienza, il primo dall'istinto ne sarebbe tenuto indietro, il secondo sol vi cadrebbe, perchè la natura, dice egli, tanto meno di istinto ha datto all'Uomo, quanto più lo ha fatto abile a perfezionare per se medesimo le sue cognizioni. Or che innanzi di aver acquistata niuna esperienza il cagnolino cader vi debba egualmente come il Fanciullo, io posso darne pienissima sicurezza. I tre cagnolini nella preced. Append. me ne hanno fornito le prove più evidenti. Fra le altre esperienze che io ho fatto sopra di loro, dopo due o tre giorni, che già aperti aveano gli occhj, e che seb-

sebbene di questi non avessero ancora appreso a servirsi, aveano però di già imparato a valersi del tatto, io li posi tutti e tre un dopo l'altro su d'uno scanno. Strascicandosi sovra di esso giunti, che furono all'orlo, tutti e tre ne precipitarono, se non che ebbi la cura di raccoglierli per aria, affinchè non s'avessero ad offendere. Ve li rimisi più di dodici volte in seguito; sempre ne caddero al medesimo modo. Volli provare puranche a lasciarsi cadere a terra (l'altezza però non era, che di un piede o poco più). La prima lezione non bastò ancora: solamente dopo la quinta e sesta caduta il dolore insegnò loro a guardarsi dal precipizio. Giunti all'orlo dello scanno allora si ritraevano: ma tanto è lungi, che in questo avesse alcuna parte l'istinto, che il giorno appresso rimessi sullo scanno per due o tre volte ne caddero ancora. Un giovin lepre io ho pur veduto, non ha gran tempo, lasciato libero in una stanza, ove era acceso il fuoco, correr sul fuoco per prima cosa; il che fanno pur similmente i cagnolini ed i Fanciulli innanzi, che abbiano appreso, che il fuoco scotta, e le farfale non veggian noi continuamente tanto aggirarsi intorno al lume, finchè vi restano abbruciate? Eppur l'istinto dovrebbe certamente insegnar loro ad allontanarsene. Quando pure non voglia dirsi, che la Natura abbia dato loro espressamente l'istinto d'andarsi ad abbruciare; di che certo poco buon grado avrebbono a saperlo.

Non è adunque l'istinto, ma l'esperienza quella, che a' brutti egualmente, siccome agli Uomini, insegna a fuggire i pericoli. Provato una volta il dolore, la sensazione di questo s'associa coll'idea dell'oggetto, 'ond'è venuto: presentandosi nuovamente lo stesso oggetto, o un oggetto simile, la memoria del dolore pur si

risveglia, e l'anima eccita prontamente nelle facoltà corporee i moti necessarj per evitarlo. Alle prime volte ella il fa avvertitamente; ma a forza di atti replicati acquista poi l'abito di farlo con tanta celerità, che pure non se n'accorge; anzi ove quest'abito si sia ella formato in un tempo, in cui non fosse peranche avvezza a tener molto conto delle sue operazioni, ella non saprà pur sovvenirsi d'averle mai imparate, e crederà poi farle naturalmente, e per istinto.

Alla debolezza, che han molti di voler pure ad ogni modo persuadere a se medesimi, e mostrare altrui di sapere, quel che non sanno, noi siam debitori di questo nome. Osservando negli Uomini e nelle bestie certe azioni di cui non sapevano scoprir l'origine, anzichè confessare semplicemente di non saperne l'origine, essi hanno amato meglio di asserire positivamente, che la natura stessa è quella, che immediatamente le insegna. Hanno creduto con ciò di fornire una nuova cognizione, e non ha fatto, che accrescere al loro vocabolario una parola vuota di senso. Il dire infatti a cagion d'esempio, che la Natura è quella, che insegna alle rondini a fare il nido, o non significa nulla, o significa che la Natura ha impresso loro il modello del loro nido, l'idea de' materiali con cui debbono costruirlo, l'idea de' mezzi con cui debbono lavorarlo, l'idea de' luoghi a cui debbono attaccarlo ec.; con che sarà necessario accordare alle rondini un' infinità di quelle medesime idee innate, che agli Uomini si sono tolte.

Due cose pertanto circa agli animali convien riflettere; 1. che alcuni di loro forniti di organi assai più delicati de' nostri, e dotati di una celerità, per cui in brev'ora trascorrono mille luoghi, possono in poco tempo imparar mille cose, che da noi molti anni richiederebbono;

bono; e sembrar quindi di farle per ciò, che chiamasi *istinto*, quando realmente le fanno per averle imparate, 2. che molte delle loro azioni le quali noi crediamo dirette ad un dato fine, non sono che effetti mecanici della loro fisica costituzione, e de' loro fisici bisogni, ai quali *per conseguenza* così mal converrebbe il nome d'*istinto*, come alle azioni di muoversi, o di mangiare. Non è per recidere alle mosche un' insidia, dice *Bonnet*, che il ragno ordisce la sua tela. Ei non pensa filando, che a liberarsi d'una materia, che lo incomoda. Potrebbe forse accadere, che dopo avere sperimentato, che ciò pur gli giova a procurarsi una facile sussistenza, il facesse poi anche espressamente a tal fine. Ma a principio per farlo a tal oggetto converrebbe, che la Natura gli imprimesse l'idee del cibo, delle mosche, del volo, della rete, del glutine delle fila, de' punti a cui attaccarle, della figura spirale con cui tesserle ec. idee, che è cosa ridicolissima a supporre innate in un ragno.

CAPO DECIMO.

Delle Facoltà di ritenere le proprie Idee.

QUesta facoltà è la seconda, che sia necessaria all'Uomo per estendere le sue cognizioni. Le funzioni di lei consistono nel ritenere l'idee, che l'anima ha ricevute: il che ella fa in due maniere, 1. tenendo per qualche tempo un'idea sempre presente, il che s'appella *contemplazione*, 2. Richiamando l'idea già dipartitasi, il che si fa per via della *memoria*, che è come il *magazzino* di tutte le nostre idee.

L'uso della memoria, o se si vuole d'un serbatojo, ove si possan mettere dell'idee per riprenderle all'uopo, era d'assoluta necessità all'Uomo, la mente di cui è incapace di considerare più cose ad un tempo stesso. Per via di questa facoltà io posso dire d'avere in me tutte quelle idee, che posso richiamare. E' vero, che gli obbietti, che le han destate, sopra di me più non operano: ma basta, ch'io possa sovvenirmi di questi obbietti, e dell'idee, che essi hanno eccitate, per dire, che tutte sì fatte idee sono in me tuttavia.

Siccome però le idee non sono, che percezioni attuali, le quali allorchè da noi più non si apprendono, cessano tosto d'esistere: così il dire, che v'han delle idee tenute in serbo nella memoria, non significa altro se non che l'animo ha la facoltà di richiamare le sue antiche percezioni, e assicurarsi, ch'ei le ha avute altra volta.

Due mezzi molto vagliono a fissare vie maggiormente l'idee nella memoria; il primo è di pensarvi attentamente, il secondo di pensarvi spesso. Quindi presto si dimentican le idee, che si sono avute una volta sola, e che più non si rinnovano, come veggiamo accadere a chi ha perduto la vista nella sua fanciullezza, che non può più de' colori formar idea.

V'hanno alcuni di memoria prodigiosa: ancora le loro idee tuttavolta vanno scemando col tempo, e quelle eziandio, che hanno fatto sopra di loro maggiore impressione. Elle invecchiano, e si muojono al fine; e come avviene alle antiche iscrizioni, che il tempo va consumando, la loro impressione nè più nè meno cancellasi a poco a poco, finchè ormai più non ne resta. Le sole idee, che son rinnovate col frequente ritorno degli obbietti, o delle azioni,

si, che le producono, son quelle, che si imprimono altamente nella memoria, e che vi rimangono più lungo tempo. Tali sono l'idee delle qualità originali de' corpi, la solidità, l'estensione, *la figura*, il moto, la quiete: tali ancora le sensazioni, che operano quasi incessantemente sopra di noi, come il freddo, il caldo, e simili: tali finalmente l'idee delle proprietà, che sono comuni a tutti gli enti, come l'esistenza, la durata, il numero, ec. Tutte queste idee e simiglianti di rado sfuggono dalla memoria, finchè questa ha pur la forza di ritenerne alcuna.

La memoria sovente è attiva, perchè sovente ella s'adopera gagliardamente a disotterrare, dirò così, certe idee, che parevan sepolte; ma spesso ancora è meramente passiva, perchè l'idee, che non s'avevano più presenti, o si risvegliano da se medesime, o sono strappate a forza dalle nascoste lor sedi per la violenza di qualche passione.

A due difetti la memoria è soggetta 1. a perdere interamente le sue idee, il che produce una *perfetta ignoranza*; 2. a trovar troppo lentamente le idee, che tiene in serbo, la qual lentezza quando è straordinaria, dicesi *stupidità*. Quando all' incontro la memoria prontamente le offre, produce quello, che chiamasi *invenzione*, *vivacità di spirito*, *immaginazione*.

Quello, che conosce il passato, il presente, e il futuro, e innanzi a cui tutti i pensieri degli Uomini sono nudi, scoperti, ha senza dubbio comunicato alle intelligenze, che il servono immediatamente, la facoltà di vedere tutte le loro idee passate senza successione di tempo, e senza che alcuna da loro mai si dilegui. Fin dove non porterebbe egli un Uomo studioso le sue cognizioni, se vedesse, come veg-

gono probabilmente varj ordini d'Angeli, tutte le ſue idee paſſate, e tutti i ragionamenti, che ha fatto, quaſi in un ſolo quadro, e con una ſola occhiata? Non potrebbe forſe eſſer queſta una delle cagioni, per cui la cognizione degli Spiriti puri eſſer poſſa alla noſtra di gran lunga ſuperiore?

Egli è veriſimile, che vi ſiano degli animali, che godano la facoltà di ricordarſi nel medeſimo grado, che gli Uomini. Se alcuni uccelli non riteneſſero nella loro memoria l'idea preciſa per eſempio di un'aria di flautino, potrebbon eglino, come fanno, ripeterla con tutte le ſue modulazioni?

APPENDICE.

RIFLESSIONI.

Intorno alla memoria.

COntento d'aver intorno alla memoria accennati i fatti principali, l'Autore s'è aſtenuto dall'entrar punto a ricercarne le cagioni. Altri dopo di lui in queſta ricerca ſi ſono occupati: ma la coſa è tuttora oſcura e indeciſa.

Due ſono le principali difficoltà; 1. In qual modo rinnovandoſi una modificazione o una rappreſentazione avuta altre volte, l'anima non ſolo ne abbia nuovamente la ſenſazione o percezione, ma ſi accorga d'averla già avuta, il che io ho chiamato *riconoſcimento*; e comunemente ſi chiama *reminiſcenza*. 2. In qual modo le paſſate modificazioni o rappreſentazioni ci ſi riſvegliino, ancorchè gli obbietti che le hanno eccitate, non ci ſiano nuovamente preſenti. Intorno al primo punto la più parte de'

Me-

Metafisici ammirano il mistero senza osar di spiegarlo. L'Autore anonimo del *Saggio di Psicologia* cavato da *Bonnet* nel *Saggio analitico sulle Facoltà dell'anima*, e facile quivi ad essere conosciuto, tenta pure di darne una spiegazione. „ Per concepire, egli dice, che la reminiscenza si può spiegare in una maniera meccanica, non v'ha che supporre, che l'impressione fatta sull'anima dalle fibre mosse per „ la prima volta non sia precisamente la stessa, „ che vi producono, quando al medesimo modo son mosse per la seconda o terza o quarta volta. Il sentimento, che questa diversità „ d'impressione cagiona, è la *reminiscenza*. " Ma resta a spiegare tuttavia, in che consista questa *diversità d'impressione*. *Bonnet*, cercando a questo proposito la cagion fisica del piacere che è prodotto dalla novità. „ Non potrebbe „ egli dice, consistere in una certa resistenza „ delle molecole, in un certo grado di stropicciamento di queste molecole le une contro „ dell'altre, o nello sforzo più o men grande „ degli spiriti contro le parti solide delle fibre? " La diversità di impressione alla seconda, alla terza volta ec. dovrebbe dunque esser posta nella mancanza di questa resistenza, di quell' affitto, che si è sentito alla prima e l'anima dovrebbe avvedersi, che la data impressione le è già stata fatta dal non sentire nelle molecole componenti le fibre, quella resistenza, che suol sentire alle impressioni affatto nuove. L'ipotesi *certamente* non lascia d'essere ingegnosa. Ma io non so in 1. luogo, come una fibra per essere stata mossa una volta, non debba più oppor resistenza alla seconda, e le sue molecole non abbiano più a soffrire niun affritto, o lo abbiano a soffrire tanto diverso. Cessato il primo moto, parmi che le fibre ritorneranno presso a poco al

loro ſtato primiero, e le lor molecole, ſe fa-
ran moſſe nuovamente al medeſimo modo, ſof-
friran preſſo a poco il medeſimo ſtropicciamen-
to. 2. Quando alcuna diverſità pur ſi deſſe, par-
mi difficile, che l'anima ſe ne abbia ad accor-
gere sì facilmente. La viſta di un oggetto indif-
ferente non mi fa provare niuna interna ſen-
ſazione nè alla prima volta, nè alla ſeconda; nè io ſaprei certamente aſſerire, che al rivederlo, intanto mi ricordi di averlo veduto prima, in quanto il minore affritto delle molecole mi faccia ſentire alla ſeconda volta minor piacere, o dolore di quello, che ho ſentito alla prima. 3. Se un oggetto mi farà la ſeconda volta un'impreſſione più forte che alla prima, come ſe io ſentirò due volte lo ſteſſo odore, la prima più da lontano, la ſeconda più da vicino, a proporzione dell'urto maggiore, maggiore ſarà nelle fibre la reazione, maggiore l'affritto nelle loro molecole, maggiore per conſeguenza la ſenſazione. Io non avrei dunque ad accorgermi d'avere provata quell'impreſſione altre volte? eppure l'eſperienza mi dichiara il contrario. 4. Queſta mancanza di affritto nelle molecole, quando pur ſi conceda, potrà farmi conoſcere tutt'al più d'aver avuta la ſteſſa impreſſione altre volte, ma non già quante; laddove ſo, che di molte io mi ricordo diſtintamente il preciſo numero. Queſte conſiderazioni inſieme con quelle, che nei ſuoi due *Saggi di Pſicologia* vigoroſamente gli oppone l'Ab. *Draghetti*, mi tengono dall'ammettere l'opinione di M. *Bonnet*, comunque ingegnoſa.

Io credo però, che il miſtero del riconoſcimento ſpiegar ſi poſſa più facilmente per altro modo, e ſenza ricorrere a niuna ipoteſi, a niun meccaniſmo. Incontrandoci con taluno da noi veduto altre volte, egli accade ſovente, che ſul-

ſulle prime non lo ſappiam riconoſcere, finchè o a noi medeſimi non ſovvengano, o da altri non ci ſiano ſuggerite le circoſtanze del tempo, del luogo, della ſocietà, della occupazione ec. in cui l'abbiamo veduto. Or queſto ſolo diſcopre *tutto* l'arcano del riconoſcimento. Quando *all' oſſervare* un oggetto mi ſi preſenta la ſua immagine ſola, io poſſo averlo veduto migliaja di volte, ſarà ſempre come la prima, non ne avrò mai il minimo riconoſcimento, la minima reminiſcenza. Allora ſolo mi ſovverrò di averlo altra volta veduto, quando inſieme colla ſua immagine mi ſi preſenti anche quella di alcuna delle circoſtanze, in cui l'ho veduto. E quale è allor la ragione della mia reminiſcenza? La ragione è ſempliciſſima. Io conoſco di aver veduto lo ſteſſo oggetto altre volte, perchè ne truovo in me duplicata, per così dire, l'immagine, perchè unita la veggo a due ſerie diverſe d' idee, l'una delle rappreſentazioni, che mi ſon fatte dagli oggetti, i quali inſieme con lui attualmente agiſcono ſovra i miei ſenſi; l'altra delle idee, che ſi riſvegliano degli oggetti, i quali ſopra ai miei ſenſi hanno agito inſieme con lui altre volte. Queſta doppia immagine, che io ho dell'oggetto, o per parlare più preciſamente queſta idea, che io in me ſento di lui oltre alla ſua rappreſentazione attuale, queſta forza che egli ha di eccitarmi oltre all'immagine di ſe ſteſſo anche l'idea di altri oggetti, che inſieme con lui mi ſono ſtati preſenti una volta, ma non ſono attualmente, queſto traſporto che io ſo di me medeſimo, dal momento attuale al momento in cui ho avuto preſente una tal ſerie di oggetti, e il riconoſcere, ch'io ſon pure lo ſteſſo, che ho veduto l'oggetto allora, e che il veggo preſentemente: ſono i fondamenti della mia reminiſcenza. Se due

saranno le serie d'idee, ch'egli mi desterà, avrò la reminiscenza d'averlo veduto due volte: se tre, tre volte; se niuna, non ne avrò reminiscenza niuna. Due casi però v'hanno a notarsi particolarmente. L'uno è quando l'oggetto ci divien famigliare; non ci si risveglia allora niuna serie determinata d'idee, ma abbiamo in vece una memoria rapida e abituale, dirò così, di varie circostanze, in cui l'abbiamo veduto; e il riconoscimento diventa anch'egli abituale e prontissimo. L'altro è, quando ne abbiamo una reminiscenza incerta ed oscura. Al rivedere una Persona veduta altre volte avvien talora, che restiamo sospesi; ci par d'averla veduta, ma non sappiamo assicurarcene. Ciò dipende da un leggier movimento, che la parte meccanica agitata attualmente comunica alle parti, che insieme con lei sono state altra volta agitate, ma sì leggiero, che non è atto a risvegliare niuna idea precisa. Egli è chiaro però, che anche in questo caso quel principio d'oscura reminiscenza che abbiamo, nasce dal sentire in noi oltre all'immagine della persona presente qualche altra cosa di più. Infatti tenendo dietro a questo leggier movimento, e rinforzandolo colla fissazione, arriviamo sovente a trarne alcuna idea, la qual poi basta a risvegliar tutte l'altre, e ad accertare la reminiscenza. Il nome o qualche altro picciolo indizio è spesso sufficiente a sparger lume su tutto il resto. Accade in noi, quel che ne' fuochi d'artifizio, ove una picciola scintilla accende in un momento tutta la macchina. Spesso però a dispetto di tutti gli sforzi niuna idea ci si rischiara, e allora il dubbio ci resta intero, e la reminiscenza rimane oscura ed incerta, siccome prima. Concludiamo adunque, che la reminiscenza non dipende da niuna diversità, per cui l'impressione fisica

dell'

dell'oggetto si distingua la seconda o la terza volta dalla prima, ma dipende unicamente dal risvegliamento delle idee associate. Se queste si destano chiaramente, la reminiscenza è chiara e certa; se confusamente, confusa: se non se ne desta niuna, qualunque sia l'impressione fisica, la reminiscenza è nulla. (*a*)

Or

(*a*) *Quantil' io credeva la spiegazione presente affatto nuova, m'è avvenuto di trovare nel secondo* Saggio di Psicologia *del Sign. Ab.* Draghetti *riportati due passi de' Padri* Mako Storchenau; *ove essi pure a spiegare il riconoscimento si volgono press'a poco dello stesso principio. L'amor proprio v'ha alcun poco perduto; ma tanto più vi ha guadagnato l'amore della verità, accrescendomi la persuasione, che vero sia ciò, che altri pure han giudicato esser vero; quantunque la cosa sia stata da loro trovata piuttosto, ed accennata, che analizzata pienamente e dimostrata. Ma un'obbiezione fortissima vi soggiunge l'Ab.* Draghetti, *ch'io non debbo dissimulare.* „ *In questo sistema* „ (*dic'egli*) *non sembrerà rendersi la prima ra-* „ *gione sufficiente della semplice ricognizione del-* „ *le idee. Perciocchè la reminiscenza in questo* „ *sistema da ciò dipende, che oltre all'idea della* „ *cosa presente l'anima ha la coscienza, che in* „ *lei rinnovasi una associazione, o una serie di* „ *idee di cose assenti. Ma questa coscienza non* „ *può nascere nell'anima, ove non abbia già il* „ *sentimento della riflessione, e questo sentimen-* „ *to non può aversi da lei, ove già non abbia* „ *il sentimento della reminiscenza. In questo si-* „ *stema adunque già la reminiscenza nasce da una* „ *cosa, che suppone il sentimento della remini-*

Or se alla Statua da *Condillac* o *Bonnet* immaginata io presenterò, quand' ella non ha ancora che il solo senso dell' odorato, una rosa, indi cessata la sensazione di questa le offerirò un

---

„ *scenza medesima* “. *secondo la spiegazione, ch' io ho data, non è il solo rinnovamento delle idee associate quello, che mi fa conoscere d' aver avuto altra volta presente l' oggetto, che attualmente ho dinanzi; ma il rinovamento della stessa idea di questo oggetto, il vedermene avanti, per così dire, una doppia immagine, l' una congiunta alla serie delle idee passate, l' altra alla serie delle impressioni presenti. Ma ciò non toglie, che io non debba già avere il senso delle successioni, e non debba saper distinguere l' immagine presente dalle immagini rinnovate. Che la reminiscenza pertanto supponga già il sentimento della successione, non può negarsi. Io non credo però, che anche dall' altra parte il sentimento della successione richiegga necessariamente quello della reminiscenza. Veggo su d' una tavola una melarancia; vien uno a posarvene una seconda, ne veggo due; vien un altro a posarvene una terza, ne veggo tre: oppure veggo una melarancia, ho la percezione della sua figura e del suo colore; la fiuto, mi s' aggiugne la sensazione dell' odore; la gusto, mi si aggiunge quella del sapore. In amendue i casi ho prima una sola impressione, poi due, poi tre. Il sentimento della successione mi deve nascere necessariamente. Egli è chiaro però, che questo sentimento qui non dipende da alcuna idea rinnovata, ma dalla semplice addizione di nuove rappresentazioni o modificazioni a quelle, che ognor mi continuano.*

un garofano, appresso un gelsomino, poscia una rosa nuovamente ec., ma sempre in modo, che una sensazione sia spenta interamente, prima che l'altra sottentri, onde niuna possa coll'altra legarsi; avrà mai la Statua la reminiscenza d'alcuno di questi odori? I due insigni metafisici testè *citati*, sembrano aver creduto di sì. Per le accennate ragioni io tengo per fermo, che non avrà mai reminiscenza niuna, e che ogni sensazione per lei sarà sempre come la prima.

In qual modo, al rinnovarsi di una impressione l'anima si accorga di averla già avuta, parmi spiegato abbastanza. Ben più difficile a spiegare è il secondo punto, cioè, come una impressione attuale risvegli l'impressioni passate. Io non rammenterò nè le cellette, ove le idee si vanno ad appiattare, e da cui sbucano poi nuovamente al bisogno; nè i sigilli, con cui s'improntano nel cerebro, e ove l'anima corre a rileggerle quando le aggrada; nè i solchi, o le piegature che nel cervello si fanno, e che vi durano costantemente ec. Spiegazioni sì vaghe non meritan di trattenervisi. L'Abb. di *Condillac* nel *Saggio sull'Origine delle Umane Cognizioni* dice scambievolmente, che le idee si legano le une colle altre per modo ignoto, e per modo ignoto l'une l'altre risvegliansi scambievolmente; nel *Trattato delle Sensazioni* mostra di credere con *Elvezio*, che il moto eccitato una volta nelle fibre, continui sempre: ma come possa egli durare per molti anni, e senza che l'anima se ne avvegga, non è sì facile a concepire. *Bonnet* più di tutti si è occupato nel ricercare il meccanismo della memoria. Egli dice, che le fibre, dal moto di cui risultano le sensazioni, comincian tutte le une colle altre; che quando un oggetto ha fatto impressione sopra una fibra, lascia in essa una tendenza a muo-

versi

verſi nuovamente al medeſimo modo; che in conſeguenza di queſto, ſe ella verrà agitata da una fibra vicina, ella ſi moverà a quel modo determinato, e riſvegliera nuovamente la idea dell'oggetto; che all'incontro le fibre, le quali non hanno ancora ſentite le impreſſioni degli oggetti, non avendo ancor ricevuta quella determinata tendenza al moto, non eſſendo ancora ſtate dagli oggetti montate a quel modo determinato per lo ſcotimento delle fibre vicine, o non ſi moveranno, o il loro moto non deſterà alcuna idea. Ma in qual modo poi un numero così grande di fibre, quante ricchieggonſi non ſolo per tutte le impreſſioni poſſibili, ma per ogni grado, com'egli vuole, di queſte impreſſioni, comunichin tutte quante le une colle altre (che tutte debbono comunicare o immediatamente o mediatamente, poteudo ogni impreſſione riſvegliare la memoria d'ogni altra di qualunque genere, che ſiaſi provata altre volte al medeſimo tempo); in qual modo il moto dell'une paſſi nelle altre, qual ſia queſta tendenza al moto, che acquiſtano dopo la impreſſione degli oggetti, per cui in qualunque maniera ſian dopo agitate dalle fibre vicine, ſi debbano ſempre muovere in quella determinata foggia, e riſvegliare le idee degli oggetti corriſpondenti, al contrario innanzi di aver ſofferta la loro impreſſione, dalle fibre vicine non abbiano ad eſſer moſſe giammai, o ſe il ſono, niuna idea mai non abbiano ad eccitare: ſono arcani, che reſtano tuttavia ſepolti in una perfetta oſcurità.

Un'ipoteſi io m'era formata una volta. Conſiderava le fibre ſenſibili come altrettanti ſottiliſſimi tuboletti penetrati da un fluido agiliſſimo, tutti comunicanti fra loro a maniera di finiſſima rete, ma chiuſi per lungo da varj ſtra-

ti

ti simili ai nodi, che veggiam nelle canne. Con questa ipotesi pareami spiegar tutto il meccanismo non meno della sensazione, che della memoria facilissimamente. Quando un obbietto fa impressione sopra di alcuna parte, diceva io, premendo la fibra sensibile in cui agisce, obbliga il fluido contenuto a scorrere al luogo di essa. Spinto da questa pressione il fluido rompe gli argini che fra via ritrova, e dal suo moto all'anima comunicato nasce la *sensazione*. Se due o più obbietti operano contemporaneamente su varie fibre varie correnti si eccitano; rotti gli ostacoli rispettivi, queste correnti ai punti rispettivi di unione si vengono ad incontrare, e s'aprono altrettante comunicazioni scambievoli. Queste comunicazioni costituiscono ciò, che chiamasi *associazione di idee*. Occorrendo, che uno di questi obbietti dopo qualche tempo agisca nuovamente sulla fibra corrispondente, il fluido in essa contenuto partecipa il suo moto ancor a quello, che è nelle fibre, con cui la comunicazione è già stata aperta, e si destano anche l'idee associate. Ciò forma il meccanismo della *reminiscenza*; ossia il modo, con cui all'occasione di una impressione si eccitano anche le altre associate, quantunque i loro obbietti non agiscano attualmente su i sensi. Nelle fibre, che non hanno ancor sofferta l'impressione esterna, il moto non potrà comunicarsi, perchè gli argini tuttavia intatti l'impediranno. Ecco perchè niuna idea potrà mai destarsi, la quale non siasi già prima acquistata pei sensi. Se una fibra starà lunghissimo tempo senza aver più niuna impressione, i nodi sparsi pel lungo di essa si richiuderanno, le fibre associate più non potranno comunicarle il loro moto, l'idea corrispondente più non potrà eccitarsi. Ecco come l'idee si perdono. Quando è libera la comunica-

zio-

zione tra varie fibre, il moto passa agevolmente dall'una all'altra. Ecco come per varie concatenazioni sovente si corre da un'idea a mille altre disparatissime. Varj altri fenomeni della memoria io veniva a questo modo agevolmente spiegando. Ma una difficoltà importantissima mi ha fatto conoscere finalmente, che l'ipotesi mia non era altro che un sogno. Ho voluto ad ogni modo accennarne alcuna cosa, perchè la sua semplicità potrebbe per avventura servire a taluno come di un'immagine, a cui riportare più facilmente i principali fenomeni della memoria per contemplarli così con più comodo riuniti in un sol punto di vista.

Questo adunque che abbiam di certo, si è, che le impressioni avute congiuntamente, o al tempo stesso, o con una successione non interrota, s'associano fra di loro, e fra di loro risvegliansi scambievolmente. In qual maniera ciò facciasi, egli è difficile, che accuratamente si giunga mai a sapere. E' da desiderarsi un'ipotesi verisimile; che tutto spieghi con sufficiente chiarezza, e non soggiaccia a difficoltà. Questa non s'è peranche trovata, ch'io sappia, ma non è impossibile.

Resta or solo ad offervare, che *Locke* attribuisce alla memoria, come pur nota l'Abate di *Condillac*, assai più forza, ch'ella non ha. Le idee non si risvegliano, che per via d'associazione. Quindi non è in poter nostro il richiamare quandochessia quelle, che più ci aggrada. Se all'occasione d'una idea noi bramiamo di richiamarne alcun'altra, come allorquando parlando d'una Persona vogliam sovvenircene il nome, altro non facciamo, che procurare di eccitare il moto nelle fibre comunicanti, qualunque sia la comunicazione. Se questo si desta subito, come sovente avviene, nella fibra a cui è annessa l'idea

desi-

desiderata, ella presentasi prontamente; se prima si desta in altre fibre, come avvien pure non di rado, altre idee diversissime prima di lei ci si offrono; se nella fibra, che si vorrebbe il moto, mai non si desta, come pur qualche volta succede, dell'idea desiderata noi siam costretti a restar senza.

CAPO UNDECIMO.

Della facoltà di distinguere le proprie idee, e di alcun' altre Operazioni dell' Anima.

UN'altra facoltà dell' Anima è quella di discernere, o distinguere le proprie idee. Da questa facoltà dipende l'evidenza e la certezza di moltissime verità, e di quelle medesime ancora, che si credono innate. Perciocchè la chiarezza loro non nasce da altro, che dalla facilità, che ha l'anima di discernere a prima vista le relazioni, che passano fra l'idee, che le compongono.

Il saper ben distinguere le proprie idee fin nelle minime lor differenze si è ciò, che forma l'evidenza e la chiarezza del raziocinio. Non bisogna confondere questa *aggiustatezza di giudizio*, e *di raziocinio* con ciò, che chiamasi *vivacità d'ingegno*. Questa non è altro, se non la prestezza e la varietà, colla quale s'uniscono delle idee, che per qualche lieve rassomiglianza sono atte a somministrare delle piacevoli immagini. Laddove il giudizio è all'incontro sempre occupato a distinguere accuratamente nelle idee ogni differenza comunque piccola, e non lascia nulla addietro per non cadere in errore. Perciò l'ingegno, e il giudizio non possono, che assai di rado, andar fra loro d'accordo.

Se

Se ſi vuol dunque aver delle idee chiare e precise, ſi debbon diſtinguere con ogni poſſibile eſattezza. Poſta queſta preciſione, non ſi correrà riſchio di confonderle o d'ingannarſi, quand'anche gli obbietti le offriſſero ai ſenſi diverſamente, ed in diverſi incontri.

Un'altra operazione, che l'anima eſercita ſu le proprie idee, è quella di confrontarle tra loro riſpetto alla loro eſtenſione, al loro grado, al loro tempo, e al loro luogo. Queſta operazione, come ſi vede, è il fondamento di tutte le *relazioni*. Non pare, che le beſtie godano di queſta facoltà in un grado troppo eminente. Perciocchè ſe vi ha qualche ragione per credere che eſſe abbiano molte idee diſtinte, non ve ne ha meno per aſſicurare, che elle non poſſono comparare le loro idee, che per rapporto ad alcune apparenze ſenſibili. La potenza di paragonare delle idee generali, ſi può congetturare veriſſimilmente, che nelle beſtie non ſi truovi.

Il *comporre le proprie idee*, oſſia l'unirne molte ſemplici in un ſol tutto, è un'altra operazione dell'anima, alla quale pure io riferiſco quella *di eſtenderle*; vale a dire, d'unirne varie inſieme della medeſima ſpecie, e formarne una ſola, come dall'unione di varie unità ſi forma l'idea di una dozzina, d'una ventina ec. Qui pure le beſtie ſono agli Uomini di gran lunga inferiori. Ricevon eſſe, e ritengono molte idee compoſte; è vero. Un cane tiene a mèmoria la voce del ſuo Padrone: l'accordo. Ma egli è probabile, che queſti ſiano piuttoſto indizj, che gli fan riconoſcere il Padrone, che un'idea compoſta, la quale unendo le qualità ſemplici del Padrone egli ſteſſo ſi ſia formata.

Un'altra operazione d'anima finalmente è quella d'*aſtrarre* le idee, e formar così dell'*idee generali* rappreſentative di molte coſe particolari.

Do-

Dopo aver ricevute molte idee ſemplici fra lor differenti, ella ne ſepara tutto ciò, che le fa eſſere differenti le une dalle altre, come le circoſtanze di tempo, di luogo ec., e non le conſidera, che per quella parte, in cui tutte ſi raſſomigliano: ſomiglianza, per cui eſſe o tutte *quelle*, che ſi conoſcono in appreſſo della medeſima natura, ſi dicono della *medeſima ſpecie*. Niente è più neceſſario per compendiare le idee. Queſta potenza di formar delle idee generali è quella che principalmente coſtituiſce la *ſuperiorità* degli Uomini ſopra le beſtie. Pare, che elle ragionino ſopra gli obbietti particolari; ma nulla pruova, che formin giammai delle idee generali.

Il difetto di uno *ſcemo* conſiſte nell' eſſer privo di qualcuna delle facoltà, di cui ho parlato, o nell' averle poco attive e vivaci. Quello di un *pazzo* nell' aver idee collegate dell' idee di lor natura incompatibili, e nel prendere queſt' idee sì mal congiunte per verità reali. Il pazzo s' inganna nè più nè meno di colui, che ragiona giuſto, ma ſopra falſi principj: e per conſeguenza un Uomo ſavio, che unisce idee incompatibili, e che ragiona ſopra di eſſe, può eſſere così pazzo per queſta parte, come quelli che ſtanno negli ſpedali. Il pazzo adunque unisce delle idee incompatibili, e forma con ciò delle propoſizioni moſtruoſe e ſtravaganti, ſulle quali tuttavia ſpeſſe fiate ragiona giuſtamente; ma lo ſcemo nè ſa formar propoſizioni, nè ragionare.

CA-

CAPO DUODECIMO.

Delle idee compleſſe.

L'Anima è aſſolutamente paſſiva, ſiccome ho già provato, quando riceve qualche idea ſemplice ſia per la ſenſazione, ſia per la rifleſſione: ma diviene attiva, quando per mezzo di varie operazioni veramente le va combinando. Le principali tra queſte operazioni ſono 1. l'unir molte idee ſemplici in una ſola: così ſi formano l'*idee compleſſe*. 2. Il rappreſentarſi due idee o ſemplici o compoſte, e collocandole una preſſo all'altra, conſiderarle tutte e due nel medeſimo tempo ſenza però unirle inſieme, e così s'acquiſtan l'idee delle *relazioni*. 3. Il ſeparare una o più idee da quelle, con cui eſiſtono realmente unite: e così ſi formano le idee *aſtratte e generali*. Io farò ora qualche rifleſſione ſul primo di queſti atti della mente, e parlerò poi degli altri due al loro luogo.

L'idea *compleſſa* è un'idea compoſta di molte altre, come quelle d'*uomo*, d'*armata*, di *bellezza*, di *gratitudine*. Queſte idee compleſſe ſono di due maniere. Altre ſono un compoſto d'idee ſemplici, gli archetipi delle quali eſiſtono realmente nella natura, come l'idea di qualche ſoſtanza. Altre ſono compoſti formati dall'Anima ſteſſa, come le idee della *gratitudine*, della *menzogna* ec.

Per la facoltà di ripetere le proprie idee, e unirle inſieme l'Uomo può diverſificare e moltiplicare quaſi all'infinito gli obbietti de'ſuoi penſieri: ma non può ricevere niuna idea ſemplice, che per mezzo della ſenſazione e della rifleſſione. Le idee delle qualità ſenſibili non gli poſſon venire, ſe non per l'azione degli obbietti

eſterni

sterni su de' suoi sensi; e le idee delle operazioni dell' anima se non per ciò, che sente in se medesimo. Ma poi ch' egli ha adunato un certo numero d' idee semplici, ha la potenza d' unirle, e di produrre dell' altre idee, che prima non aveva.

Di qualunque maniera sieno composte le nostre idee, e comunque grande ne sia il numero e infinita la varietà, si possono tuttavia ridurre tutte a tre generi, cioè i *modi*, le *sostanze*, e le *relazioni*.

E primieramente io chiamo *modi* quelle idee complesse, che sebben composte non rappresentan però alcuna cosa, che si supponga esistere per se medesima, ma si considerano semplicemente come dipendenze o affezioni delle sostanze. Tali sono le idee significate dalle parole *triangolo*, *gratitudine* ec. Che se io adopero qui il termine di *modo* in un senso un pò diverso da quello, in cui suole usarsi, prego il Leggitore a perdonarmene la libertà: in un discorso ove ci scostiamo dalle nozioni ricevute comunemente, egli è necessario il formar nuovi terinini, o impiegare gli antichi in una significazione un pò nuova; e quest' ultimo spediente in simili occasioni è forse il più tollerabile.

Questi modi sono di due sorti. 1. Alcuni non sono, che combinazioni d' idee semplici della medesima specie senza mescolanza di alcun' altra idea, come una *dozzina*, una *ventina*, che non son altro se non idee d' altrettante unità raccolte insieme. E' a questi io dò il nome di *modi semplici*; perchè son chiusi nei limiti d' una sola idea semplice, 2. Ve n' han degli altri, che son composti d' idee semplici di diversa specie, come l' idea della *bellezza* (1), che è un' unione di

(1) *Vedi l' Appendice.*

che è un'unione di colori e di fattezze, che piacciono alla vista; l'idea del *furto*, che è il toglier segretamente una cosa senza il consenso di quegli a cui appartiene. E questi io li chiamo *modi misti*.

II. Le idee delle *sostanze* sono composte d'idee semplici, che si suppongon rappresentare dalle cose particolari e distinte, sussistenti per se medesime. L'idea confusa della sostanza generale tiene il primo luogo in questa composizione. Io formo per esempio, l'idea dell'*Uomo*, unendo all'idea della sostanza di genere quella di una certa figura colla potenza di moversi, di pensare, e di ragionare.

Le idee delle sostanze sono similmente di due maniere. Le une ci rappresentano le sostanze singolari, in quanto esistono separatamente l'une dalle altre, come l'idea d'un *uomo*, d'una *pecora* ec. Le altre ci rappresentano più sostanze singolari unite insieme, come di un'*armata*, o d'una *greggia*, e queste *idee collettive* di più sostanze unite insieme, formano anch'esse una idea così unica e sola, come è quella di un uomo e della unità.

III. Le idee delle *relazioni* consistono nel paragone un idea con un'altra, paragone, il qual fa, che la considerazione di una cosa racchiuda in se la considerazione d'un'altra. Noi tratteremo per ordine di ciascuna di queste tre differenti spezie di idee.

APPENDICE.

ANALISI DEL BELLO.

LA bellezza da *Loke* accennata, non è che quella, la qual conviene ad un volto. Sotto a un punto di vista più generale io prenderò qui ad esaminar questo nome, e a ricercare qual sia la vera natura universale del *Bello*. Molto da molti è stato scritto su questa materia. L'articolo *Beau* dell' Enciclopedia, e la Prefazione del Sig. *Formey* al *Traité du Beau* del *P. André* un copioso catalogo ci teffono e degli Scrittori su questo punto, e delle loro opinioni. Ma sebben queste sien molte e varie, non sembra però, che alcuna ci dia una nozione esatta e compiuta della vera natura del *Bello*.

Io comincio ad osservare, che questo termine non si applica se non alle cose, che sono atte a formarci una rappresentazione. Quelle che ci destano una semplice modificazione, ne sono affatto escluse. Si dice bello un *colore* ed un *suono*: mai da niuno non s'è detto bello nè un *odore* nè un *sapore*. Il bello dunque deve consistere in una rappresentazione. Ma non ogni rappresentazione è bella quator ci disgusti, ella anzi si dice brutta. Il *bello* adunque deve consistere in una rappresentazione piacevole.

Or è da vedere qual cosa richieggasi, perchè una rappresentazione sia piacevole. Ogni esercizio degli organi corporei, dice il Signor di *Pouilly* (*Theorie des Sentimens agreables*) che non gli indebolisca (io aggiungerò pure, che

che non gli *offenda*) è un piacere. La *luce* adunque e i *colori* ci offriranno una rappresentazione tanto più bella, quanto questa sarà più viva, senza offendere, nè indebolire la vista. Quindi è di fatti, che gli *oggetti* tanto più belli ci si appajono, quanto son meglio illuminati; perciò più belli i *diafani* che gli *opachi*, e tra questi più belli i *lisci* che i *ruvidi*: i *colori* tanto più belli si dicono, quant' han più di luce, vale a dire quanto meno tendono all' oscuro; e nella serie de' colori dal *violetto* ascendendo infino al *rosso* il bello va sempre appunto crescendo, perchè sempre cresce la luce. Il *nero*, in cui la luce è minima, è il men bello di tutti. Il *bianco*, ove la luce è massima, se non è riputato il più bello, egli è forse o perchè la sua medesima soverchia luce offende l'occhio, come avviene a chi guarda lungamente la neve, o perchè essendo egli troppo comune, per questo titolo è meno apprezzato.

Oltre all' esercizio degli organi corporei, segue il Signor di *Pouilly*, anche ogni esercizio delle facoltà dell' animo che non le affatichi, è un piacere. Una rappresentazione adunque sarà tanto più dilettevole, e in conseguenza più bella, quanto maggior numero di idee o d' immagini ci offrirà ad un tempo solo, e quanto più facilmente si potran tutte ad un tempo solo dall' animo concepire. Questa diffatti è l' altra sorgente e la più copiosa del bello. La *varietà* congiunta all' *unità* non è bella che per questo titolo. La *regolarità*, la *proporzione*, l' *ordine*, la *simmetria* non formano il bello che per la stessa ragione.

Quel che s' è detto del *bello visibile*, è applicabile facilmente anche al *bello musicale*. Un *suono* preso isolato tanto è più bello, quanto esercita più dolcemente l' organo dell' udito.

Una

Una ſucceſſione di ſuoni, la quale forma la *melodia*, e una unione di ſuoni contemporanea, in cui è ripoſta l' *armonia*, ſon tanto più belle, quanto maggiore varietà di relazioni facilmente apprenſibili ci preſentano. Se vi s'unisce l'*eſpreſſione*, cioè l'imitazione o de' fenomeni naturali, o dei caratteri delle paſſioni, il bello ſi fa tanto maggiore, perchè maggior numero di rappreſentazioni viene ad offrirſi al tempo ſteſſo.

Ma oltre a queſto *bello*, che può dirſi *fiſico*, ve n'ha d'un'altra ſpecie, che *metafiſico* può appellarſi, e che s'incontra o nelle opere d'ingegno, e può chiamarſi *bello intellettuale*, o nelle azioni morali, e può dirſi *bello morale*. Queſto bello conſiſte anch'egli in una rappreſentazione piacevole; ma poco o nulla dipende dall'eſercizio degli organi corporei, e quaſi tutto dipende invece dall'eſercizio delle facoltà dell'animo, eſercizio, da cui elle non ſiano affaticate. Quindi è, che un'*orazione*, un *poema*, una *ſtoria*, un *trattato* o *fiſico*, o *matematico*, o *politico* ec. tanto più belli ſon riputati così nelle parti, come nel tutto, quanto maggior numero d'*idee*, d'*immagini*, o di *cognizioni* ci preſentano, cioè quanto più eſercitano le facoltà dell'anima, e quanto più facilmente apprenſibili colla ſemplicità, colla chiarezza, e coll'ordine ce le rendono, cioè quanto meno affaticano le ſteſſe facoltà dell'anima, eſercitandole. Un'*azione morale* per la ragione medeſima tanto è più bella, quanto è più *grande*, cioè quanto maggiori idee di virtù ci preſenta, quanto è più *rara*, cioè quanto più nuove ci rieſcono queſte idee, quanto è più *difficile*, cioè quanto più queſte rappreſentazioni ſono accreſciute dall'idee degli oſtacoli ſuperati.

Da qualſivoglia parte adunque ſi miri il *Bello*, non è mai altro ſuorchè una rappreſentazione piacevole, rappreſentazione cioè, la quale o

eſerciti vivamente gli organi corporei ſenza offenderli, o eſerciti vivamente le facoltà dell'animo ſenza affaticarle, o faccia al medeſimo tempo e l'uno e l'altro.

ANALISI DEL BUONO.

S'I' ſtretta è la relazione, che han fra loro il *Bello* ed il *Buono*, che io ſpero non abbia eſſer diſcaro, che all'analiſi dell'uno ſoggiunga quella dell'altro.

Come il *Bello* conſiſte in una rappreſentazione piacevole, così in una piacevole modificazione conſiſte il *Buono*. Perciò gli *odori*, i *ſapori*, il *calore*, il *freſco*, la *morbidezza* ec. ſono le qualità fiſiche, a cui queſto termine più particolarmente s'attribuiſce: e quando anche il *ſuono* ſi dice buono, tale ſi chiama riguardo alla modificazione che ne produce, non alla rappreſentazione che n'offre. Ma in quella guiſa, che ai colori ſi chiamano belli anche i corpi, ſu cui ſi veggono; così oltre a queſte modificazioni buoni ſi chiamano anche gli oggetti, da cui ci ſono eccitate. Quindi buono ſi dice un *profumo*, buono un *frutto*, buona una *ſtufa*, buono un *morbido letto* ec. Il coſtume di chiamar buoni gli oggetti, da cui ci vengono le modificazioni piacevoli, fa, che queſto termine ſi traſporti anche a quelli, da cui le modificazioni piacevoli non ci vengono immediatamente, ma mediatamente. Il perchè buono ſi chiama un *albero* che produce buon frutto, buono il *terreno* che quest'albero ben alimenta, buona la *pioggia* ed il *ſole* che ben fecondano queſto terreno ec.

Tutti gli oggetti che ci procurano le coſe, onde ci vengono le modificazioni piacevoli, ſi chiamano *oggetti utili*. Ma utili ſi dicon pur quelli, che giovano a ripararci da una modificazione

zione moleſta. Perciò anche a queſti il termine di *buono* ſi trasferiſce; onde buona ſi chiama un' *armatura*, una *trincea*, una *rocca*, che da' nemici ben ci *difenda*; e per la ſteſſa ragione buono puranche un *Soldato*, un *Capitano*, un *Generale*; così *buona* una *medicina*, che il mal ci tolga, o *ci ſcemi*, e per conſeguenza buono il *Medico*, che opportunamente l'ha ordinata. Finalmente tutto ciò, ch'è utile a produrci in qualunque modo un qualche comodo o vantaggio, o a toglierci un qualche danno, o diſagio, tutto anche egli *per la* ſteſſa ragione ſi chiama buono. Laonde *buono* un *orologio* che ben ſegni le ore, buono un *Avvocato*, che ben ſoſtenga le noſtre ragioni, buono un *libro*, che inſegni coſe utili, buona un' *azione*, che a noi o a' noſtri ſimili ſia giovevole, e buono ſinanche un *colore*, quando ſi conſidera come durevole, e tale però da impedirci il *diſpiacere* di vederlo ſmontare in poco tempo, o la ſpeſa e l'incomodo di rinnovarlo.

Da tutto ciò è manifeſto, che il nome *Buono* in origine non ſignifica altro ſe non quello, che è atto a produrci una modificazione piacevole, o ad impedircene una moleſta, e che a niuna coſa non ſi attribuiſce, ſe non per qualche relazione o proſſima o rimota a queſto oggetto.

Lo ſviluppo eſatto e minuto di tutte queſte idee richiederebbe un lungo trattato; a me baſta per ora di averne accennati i principj fondamentali.

CAPO DECIMOTERZO.

Dei Modi ſemplici, e primieramente di quelli dello Spazio.

DEe prima oſſervarſi in generale, che le modificazioni di un' idea ſemplice ſono così diſtinte nell' animo, come le modificazioni di due idee le più oppoſte. *Due* è così differente da *tre*, come il *colore azzurro* dal *colore*. Tratterò qui in primo luogo delle modificazioni ſemplici dello *Spazio*.

Noi acquiſtiamo l' idea dello ſpazio, che è un' idea ſemplice, per via degli occhj, e del tatto. Lo ſpazio ha più nomi; è chiamato *diſtanza* quando ſi conſidera la ſua lunghezza come limitata da due corpi; *capacità* quando ſi conſidera riſpetto alla ſua lunghezza, larghezza, e profondità; il nome di *eſtenſione* s' applica allo ſpazio in qualunque maniera ſi conſideri.

Eſſendo ogni differente lunghezza una modificazione dello ſpazio, ne ſegue, che l' idee di ſi fatte lunghezze ſono idee altresì di differenti modificazioni dello ſpazio. Tali ſono le idee d' un *pollice*, d' un *piede*, d' un *braccio*, d' uno *ſtadio*, e di tutte le altre miſure note. Quando uno s' è renduta famigliare l' idea d' alcuna di queſte miſure, ei può ripeterla dentro ſe ſteſſo quanto egli vuole, ſenza riferirla a neſſun corpo. Quindi ſi può immaginare un piede, un braccio, uno ſtadio anche fuori di tutto il mondo corporeo; e moltiplicando queſte miſure per via di continue addizioni ſenza trovarvi mai fine, ſi forma l' idea dell' *immenſità*.

Si forma l' idea d' un' altra modificazione dello ſpazio, confrontando tra loro l' eſtremità della ſuperficie d' un corpo, e queſta ſi chiama *figura*.

figura. Si ſcopre ella col tatto ne' corpi che maneggiare ſi poſſono, o colla viſta di quelli, di cui non ſi appiendono ſe non cogli occhj l'eſtremità. Ciò ſi fa in queſto modo: ſi oſſerva da prima, ſe le loro eſtremità ſon terminate da linee *rette*, che formin degli angoli diſtinti, o da linee curve che non formino alcun angolo: e appreſſo ſi conſideran queſte idee nel rapporto, che han fra loro in tutte le parti dell' eſtremità o del corpo, o dello ſpazio.

L'idea del *luogo* è un' altra modificazione dello *ſpazio*. Queſta idea conſiſte nel riferire la poſizione e la diſtanza d'un corpo a qualche punto fiſſo e determinato. Diffatti non credeſi, che un corpo cangi di luogo, finchè non s'appreſſa, nè s'allontana dai punti, ai quali ſi è per noi riportato. Ed ecco perchè non ſi può avere idea del luogo dell'Univerſo, comechè s'abbia del luogo di ciaſcuna delle ſue parti. Egli è perchè non ſi ha idea d'alcun ente fiſſo, determinato, eſiſtente di là da' ſuoi confini. Il dire, che l'Univerſo è in qualche luogo, non è altro ſe non dire, ch'egli eſiſte. Qualche volta nondimeno il termine di *luogo* o di *ſito* ſi prende per lo ſpazio, che occupa ciaſcun corpo: e in queſto ſenſo ſi può dire, che l'Univerſo è in un luogo.

CAPO DECIMOQUARTO.

VI ha un' altra ſpecie di diſtanza o di lunghezza, l'idea di cui non ci viene ſomminiſtrata dalle parti permanenti dello ſpazio, ma dai cangiamenti continui della ſucceſſione, le cui parti continuamente periſcono. Queſta è quella che ſi chiama *durata*, e i ſuoi modi ſemplici ſono tutte le diverſe parti, di cui noi abbiamo idee diſtinte, come le *ore*, i *giorni*, gli *anni* ec.

L'idea della *ſucceſſione* ſi forma coll' oſſervare

la ſerie continua d'idee, che ſi ſuccedono l'una all'altra nell'animo noſtro, mentre vegliamo. Io lo provo da queſto, che dal momento in cui ceſſano le noſtre idee di ſuccederſi, come avviene nel ſonno, noi non abbiamo più percezione neſſuna nè di ſucceſſione, nè di durata. In fatti la diſtanza fra il momento, in cui ci ſiamo addormentati, e quello, in cui ci deſtiamo, è perduta per noi affatto. Ma ſe accade dormendo, che qualche ſogno ci preſenti varie idee ſucceſſivamente, noi abbiamo per tutto quel tempo una percezione e della durata, e della ſua lunghezza. Per queſto io non credo di troppo avanzarmi dicendo, che un Uomo che veglia, non s'avvederebbe d'alcuna ſucceſſione di tempo, ſe gli foſſe poſſibile di fiſſarſi invariamente in una ſola idea; almeno mi ſi accorderà, che l'Uomo non ſi accorga di tutto il tempo che paſſa, mentre egli medita ſu qualche coſa con una ſeria applicazione.

S'ingannano dunque coloro, i quali penſano, che l'idea della ſucceſſione s'acquiſti colle oſſervazioni fatte ſul moto. Baſta conſiderare, che il moto medeſimo non eccita nell'animo noſtro l'idea della ſucceſſione, ſe non in quanto vi eccita una ſerie continua di idee differenti l'una dall'altra. Di maniera che noi non potremmo neppur conchiudere, che un corpo, il quale attualmente è in moto, ſi muova, ſe il ſuo moto o il ſuo continuo cangiamento di luogo non produceſſe in noi una continuazione coſtante d'idee ſucceſſive. Oltre ciò, quando uno penſa, non conoſce egli la ſucceſſione delle ſue idee, ancorchè non s'accorga di verun moto?

Di qui è la ragione, che dei moti troppo lenti non ci avvediamo. Perciocchè i cambiamenti di luogo non poſſono in noi eccitar nuove idee, ſe non dopo intervalli aſſai lunghi. Lo ſteſſo:

stesso è de' corpi, che si muovono troppo rapidamente: l'impressione, che fa il lor rapido moto sopra de' nostri sensi, non è abbastanza distinta per produrre nella nostra mente una continuazione d'idee successive. Perciò un corpo, che si muove in giro in minor tempo di quel che bisogna alle nostre idee per succedersi l'una all'altra, non par, che si muova, ma rassembra un cerchio fermo ed immobile. (1)

Noi chiamiamo durata in genere la distanza, che è fra tali altre parti della successione, e chiamiamo durata di noi medesimi la continuazione della nostra esistenza. Un *istance* è una porzione di durata, che occupa quel solo tempo, in cui un'idea è nell'animo: nell'istante perciò non vi ha successione. La durata, in quanto è distinta in certi periodi, si chiama tempo. Egli misurasi per le rivoluzioni diurne e annue del Sole, siccome quelle che sono costanti, regolari, supposte eguali tra se, (2) e facili ad essere osservate da tutti gli Uomini. Ma non è già necessario, che il tempo si misuri

(1) *V. l'Analisi dell'umano intelletto n. 32.*

(2) Supposte, *perchè realmente non sono sempre eguali. In alcune stagioni dell'anno il giorno (computato da un passaggio all'altro del Sole sopra lo stesso Meridiano) è maggiore, in altre minore. Quindi è che gli orologj i quali si regolano sul tempo Solare medio, paragonati col tempo Solare vero, ora accellerano, ora ritardano. Il massimo accelleramento, che è di 14. 40 ''., accade verso agli 11. di Febbrajo; il massimo ritardamento, che è di 16'. 14''., verso al principio di Novembre.*

ſuri per via del moto. Qualunque apparenza coſtante, periodica, e che a noi ſembri dividere la durata in ſpazj eguali, può egualmente ſervire a regolare gli intervalli del tempo, come qualunque altro mezzo. Suppoſto che il Sole, il quale io conſidero in un perfetto ripoſo, ſia ſucceſſivamente illuminato, ed eſtinto per dodici ore, e che nello ſpazio di un'annua rivoluzione la ſua chiarezza creſca e ſcemi per gradi, in queſta ſuppoſizione le ſue apparenze ſervirebbero a miſurare le diſtanze della durata egualmente, che il ſuo moto regolare. L'agghiacciamento periodico dell'acqua potrebbe ſervire al medeſimo uſo, come pure il ritorno regolare di qualche fiore o di qualche animale in tutte le parti della terra. Infatti diceſi, che certa nazione dell'America conti le ſue Stagioni dalla partenza, e dal ritorno regolare di certi uccelli.

L'Uomo dopo acquiſtata l'idea d'una miſura di tempo, come quella d'un'*ora*, d'un *giorno*, d'un *anno*, può applicarla per miſurare la durata di ſe medeſimo, e dell'altre coſe in quel tempo ancora, che egli non penſa a nulla: può miſurare per eſempio il tempo, che paſſa mentre egli dorme: può immaginare ancora qualunque durata ſenza badar punto all'eſiſtenza del Sole. Ciò è facile egualmente, che l'applicare l'idea d'un piede, o d'un braccio a diſtanze concepite di là dai confini del mondo. Per la medeſima ſtrada, con cui acquiſtiamo l'idea del tempo, acquiſtiamo quella ancora dell'*eternità*: perciocchè la formiamo moltiplicando all'infinito una miſura di tempo, di cui già abbiamo l'idea.

Per la qual coſa egli è evidente, che le idee della durata, e delle ſue miſure naſcono e dalla *riflеſſione*, e dalla *ſenſazione*.

1. Oſſervando, che le noſtre idee ſi ſuccedono coſtantemente le une alle altre, e che dileguandoſi

doſi una, ſottentra un' altra in ſuo luogo, noi formiamo l' idea della *ſucceſſione*.

2. Oſſervando la diſtanza fra le parti di queſta ſucceſſione, formiamo l' idea della *durata*.

3. Oſſervando i periodi ſuppoſti eguali e regolari di qualche eſterna apparenza, formiamo l' idea di certe *miſure della durata*, come i *minuti*, le *ore*, i *giorni*, i *meſi*, gli *anni*, i *ſecoli*.

4. Ripetendo queſte miſure di tempo quante volte ci aggrada, immaginiamo della durata eziandio colà, dove niente nè dura, nè eſiſte attualmente: in queſto modo noi anticipiamo ſu l' avvenire, e miſuriamo la durata di *domani*, dell' *anno proſſimo*, ec.

3. Aggiungendo certe miſure di tempo ſenza immaginare di sì fatte addizioni alcun fine, formiamo l' idea dell' *eternità*.

6. Riflettendo ſopra qualche parte di queſta durata infinita, in quanto ella può eſſere miſurata per certi periodi, acquiſtiamo l'idea di ciò, che ſi chiama *tempo* in generale.

CAPO DECIMOQUINTO.

Relazioni fra la Durata, e lo Spazio.

Ciò che è il luogo rispetto allo spazio, il tempo lo è riguardo alla durata. Perciocchè siccome il luogo è una porzione dell' immensità, così il tempo una porzione dell' eternità: e siccome il tempo serve a determinare la posizione relativa degli enti finiti e reali nell' infinità della durata: così pure il luogo serve a notare la posizione relativa de' medesimi enti nello spazio infinito. Si danno due significazioni diverse ai termini di tempo, e di luogo.

I. La parola *tempo* nel suo uso ordinario indica quella porzione della durata infinita, che consiste coll' universo, e che si misura dal moto dei gran corpi, che lo compongono: in questo senso si deve intendere in quelle frasi: *avanti tutti i tempi*, *quando non vi sarà più tempo*. Medesimamente quella di *luogo* si prende per quella porzione dello spazio infinito, che occupa questo mondo material: in questo senso sarebbe meglio chiamarlo *estensione*, che luogo. Per l' accennata idea del tempo si misura la durata particolare di tutti gli enti corporei: siccome per quella del luogo si determina la loro situazione e estensione particolare.

II. Qualche volta la parola *tempo* s' adopera per significare certe porzioni della durata infinita, considerate anche prima dell' esistenza del mondo. Così, secondo il *Periodo Giuliano*, noi immaginiamo 764. anni innanzi alla creazione. E similmente la parola *luogo* talvolta indica uno spazio nel vuoto infinito, il quale noi concepiamo potere contenere un corpo d' una dimen-

sione

sione determinata, benchè nol contenga attualmente.

CAPO DECIMOSESTO.

Del Numero.

L'idee de' numeri si formano unendo insieme molte unità. I modi semplici de' numeri, che sono i varj loro compositi *due*, *tre*, *cento*, *mille* ec. sono i più distinti, che noi conosciamo. Poichè ciascun numero è così distinto da quello, che più gli si accosta, come da quello, che n'è più lontano: *due* per esempio è sì distinto da *tre*, come da *mille*. La medesima facilità di distinzione è difficile a ritrovarsi negli altri modi semplici. Quanto è difficile, per esempio, che noi abbiamo idee distinte sulla differenza di due corpi, che siano quasi eguali? Quindi è, che le dimostrazioni sopra i numeri saranno sempre d' un uso più ampio, e d' una maggiore chiarezza, che le dimostrazioni sopra l'estensione.

Questa chiarezza dipende dall' avere a ciascuna modificazione de' numeri, ossia a ciascun numero, che pur dall' altro non disti, che per una semplice unità, fissato un nome particolare: senza questo nome (chè non si può fissare ciascuna modificazione dell' altre idee, perchè elle non sono così precisamente determinate, come quelle de' numeri), egli sarebbe difficile di non cadere nella confusione: come avviene disfatti a quegli Americani, che non avendo alcun nome distinto pei numeri, che oltrepassano il *venti*, sono costretti di mostrare i loro capelli, quando parlano d' una moltitudine considerevole. Per ben contare è necessario adunque,

1. Che ben ſi conoſca la diſtinzione fra due numeri che non differiſcan tra ſe, che per la ſottrazione, o l' addizione d' un' unità.

2. Che ſi ſappiano e i nomi di tutti i numeri dalla unità infino a quello, in cui il calcolo vuol terminarſi, e l' ordine preciſo, con cui ſi ſuccedonó. Dove manchi o l' una o l' altra di queſte cognizioni, tutti i calcoli poſſibili non riuſciranno a nulla, e non ſi potrà avere, che un' idea vaga di moltitudine.

CAPO DECIMOSETTIMO.

Dell' Infinità.

NOn ſi può meglio ſcoprire l' idea dell' infinità, che eſaminando a quali coſe s' attribuiſca, e come ſi formi. Or è indubitabile, che il *finito*, e l' *infinito* ſi riguardano come modificazioni della quantità, o ſi attribuiſcono principalmente alle coſe, che hanno parti capaci del più e del meno, come lo *ſpazio*, la *durata*, e i *numeri*.

Quindi è, che a Dio s' attribuiſce principalmente, perchè egli è eterno ed immenſo. La ſua potenza, la ſua ſapienza, la ſua bontà, e gli altri ſuoi attributi, che a parlare eſattamente ſi dovrebbono dire *ineſauribili*, non poſſon eſſer chiamati infiniti, ſe non figuratamente. Noi non abbiamo idea di queſta loro infinità, che riflettendo al numero, e alla eſtenſione de' loro atti e de' loro obbietti, i quali ſi concepiſcono da noi sì eſteſi, e in sì gran numero, che ſovranzano e ſovranzeran ſempre tutte le noſtre idee di eſtenſione e di numero, quand' anche le moltiplicaſſimo per una infinità di numeri moltiplicati fra lor ſenza fine. Io non decido quì della maniera, con cui ſi trovano in

Dio

Dio questi attributi. Un essere sì perfetto di troppo lungo spazio sorpassa tutto quello, che si può concepire dal nostro limitato intendimento. Io dico solo, che questa è la maniera, con cui i suoi attributi si concepiscon da noi; e queste sono le idee, che noi abbiamo della loro infinità. Vediamo ora, come l'animo nostro arrivi all'idea dell'infinito.

Ognuno che ha l'idea di qualche spazio d'una lunghezza determinata, come d'un *piede*, d'un *braccio*, d'uno *stadio*, può raddoppiare, triplicare questo spazio colla mente, e sì procedere sempre innanzi senza trovar mai fine delle sue addizioni. Per questo mezzo egli acquista l'idea d'uno *spazio infinito*, o dell'*immensità*, siccome acquista quella d'una *durata infinita* o dell'*eternità*, col ripetere senza fine l'idee d'una lunghezza determinata di tempo. Or dall'idee appunto di queste ripetizioni senza fine, che noi possiam fare entro di noi d'uno spazio o d'un tempo determinato, nasce l'idea dell'*infinità*.

Ma dirà forse taluno: se si giugnesse all'idea dell'*infinità* per via d'una ripetizione senza fine delle proprie idee, non si attribuirebbe l'infinità anche all'idee della *dolcezza* e della *bianchezza*, che si possono replicare così facilmente e frequentemente, come quelle dello *spazio* e della *durata*? Io rispondo, che le sole idee dello spazio e della durata ci possan guidare all'idea dell'infinità, perchè ad esse soltanto si possono aggiugner sempre novelle parti. Ma le idee della dolcezza e della bianchezza non si possono nè accrescere, nè estendere oltre a quel grado, in cui ci sono state da'sensi rappresentate. Ancorchè all'idea del bianco, che jeri ho veduto in un pezzo d'avorio o d'argento, aggiunga quella del bianco, che vedo oggi in un altro pezzo, la mia idea della bianchezza non viene a cresce-

re

re punto. Che se a un grado maggior di bianchezza n'aggiugniamo un minore, in luogo d'aumentarla l'andiamo allora diminuendo.

Fa d'uopo distinguere diligentemente l'idea dell'infinità dello spazio o de' numeri da quella d'uno spazio o d'un numero infinito. Perciocchè noi concepiamo bensì la prima, non essend'altro, che il supporre aver fatto la mente una moltiplicazione senza fine d'una grandezza determinata di durata o di spazio; ma la seconda è impossibile a concepirsi, poichè sarebbe un supporre, che la mente avesse attualmente finita questa moltiplicazione senza fine: il che implica contraddizione.

CAPO DECIMOOTTAVO.

D'alcuni altri Modi Semplici.

S*Drucciolare*, *votolare*, *strisciare*, *saltare*, *girare*, e altri termini somiglianti indicano certe modificazioni del moto, di cui si hanno idee assai chiare. Si potrebbe pensare lo stesso delle idee di *celerità* e di *lentezza*; ma siccome si misurano paragonando il tempo collo spazio, io le riguardo come idee composte, che comprendono *tempo*, *spazio*, e *moto*.

Le modificazioni semplici de' *suoni* sono pure diversissime: ciascuna sillaba articolata, ciascuna nota d'un'aria è una modificazione particolare del suono.

Le modificazioni de' *colori* non sono in minor numero. Alcune son conosciute sotto il nome di *colori capitali*, altre sotto quello di *degradazioni* o *sfumamenti* di questi medesimi colori. Ma siccome di rado s'uniscono de' colori, senza che la figura vi abbia parte, come avviene nelle pitture, nelle stoffe ec.: così le unioni de' colori

per

per lo più appartengono ai *modi misti*, comprendendo insieme l'idea della figura. Tali sono l'idee dell'*arco baleno*, della *bellezza* ec.

Tutti i *sapori* e tutti gli *odori* composti sono pure altrettante modificazioni delle idee semplici, che si hanno pel gusto e per l'odorato. Ma siccome non abbiam nomi sufficienti per esprimerle, me ne rimetto alle riflessioni ed alla esperienza de' Leggitori.

CAPO DECIMONONO.

Delle Modificazioni del Pensiero. (1).

LA prima idea, che si presenta all'anima quando riflette sopra se stessa, è quella del *pensiero*: e si hanno idee così distinte delle sue diverse modificazioni, come s'hanno d'un cerchio, o d'un quadrato.

Quando l'azione degli obbietti esterni sopra gli organi nostri cagiona una percezione in noi, ella è *sensazione*. Quando un'idea ritorna alla mente, senza che l'obbietto, che l'ha prodotta, operi novellamente su i sensi, ella è *reminiscenza*. Se l'anima la cerca nella sua memoria, ove dopo qualche sforzo la truova, è *raccoglimento*. Se vi si applica, e fissa sopra attentamente, è *contemplazione*. Se la lascia ondeggiare, per così dire, entro di se, senza che l'intelletto vi faccia attenzione, e vi si fermi, è ciò, che si chiamasi *vaneggiamento*. Allorchè si riflette sopra le idee che si presentano da se medesime, e si registrano quindi nella memoria, è *attenzione*. Se l'animo si fissa sopra un'idea con molta applica-

(1) *V. ciò, che di queste modificazioni si è detto nell' Analisi dell' Umano intelletto.*

cezione, e la penetra da tutte le parti, e non fa ſtaccarſene malgrado mill'altre idee, che vengono a ſraſtornarlo, è *ſtudio*, o *contenzione di ſpirito*. Il *ſonno*, quando non è accompagnato da niun *ſogno*, chiude la ſcena, e pon fine ai penſieri e alle loro modificazioni. Il *ſognare* poi non è altro, che aver delle idee, ſenza che ci ſiano ſuggerite nè da alcun obbietto eſterno, nè da alcuna cauſa nota, e ſenza che ſiano nè ſcelte, nè determinate in alcun modo dall'intelletto. (2).

S'oſſervi quì di paſſaggio, che poichè l'anima può formarſi varj gradi nell'intenſion di penſare, e ora fiſſarſi attentamente ſu le ſue idee, ora laſciarle traſcorrere, come avviene talvolta, ſenza badare a neſſuna, e poichè il ſonno ogni idea le toglie, ne ſegue troppo chiaramente, che il penſiero è una azione, e non già l'eſſenza, dell'anima. Perciocchè ſe egli ne foſſe l'eſſenza non ceſſerebbe mai d'eſſere, come fa, al ſopravvenire del ſonno, e non ſarebbe, com'è, ſuſcettibile del più e del meno.

AP-

(2) *V. l'Appendice.*

APPENDICE

RIFLESSIONI,

Intorno ai SOGNI, *ai fenomeni de'* SONNILOQUI *e dei* SONNAMBOLI, *e al* DELIRIO, *e alla* PAZZIA.

CHi poteſſe ſpiegare le cauſe meccaniche del riſvegliamento delle idee, ſpiegherebbe pur quelle de' ſogni. Nell'ipoteſi, ch'io m'era formata (*Append. al Cap.* 10.) queſta ſpiegazione era pur faciliſſima. Ove nel ſonno o per qualche ſituazione incomoda; o per alcun urto, che ricevaſi nel voltarſi, o per alcun rumore eſterno, o per qualche interno moto venga premuta fortemente alcuna fibra ſenſibile, il fluido in lei contenuto per lei ſcorrendo alle fibre, con cui ha aperta la comunicazione, parteciperà il ſuo moto; tutte l'idee pertanto anneſſe a queſte fibre ſi ecciteranno; e noi avremo de' ſogni. La mancanza, in cui ſiamo di mezzi opportuni, onde conoſcere l'intima natura e diſpoſizione delle fibre ſenſibili, e di quelle ſpezialmente del cerebro, farà probabilmente, che il vero modo, con cui l'idee rinnovanſi così nella veglia come nel ſonno, per lungo tempo ancora ci ſia ignoto. Qualunque ci ſia però, io oſo credere, che dall'accennato non abbia ad eſſere molto diverſo.

Le ſtravaganze de' ſogni ſon quelle, che più ſorprendono, e più eccitano la curioſità di ſcoprirne l'origine. Sebbene però anche in queſta parte io non abbia ancor veduta niuna ſpiegazione, che pienamente m'appaghi, non la reputo tuttavia difficiliſſima. Sì fatte ſtravaganze non di-

dipendono da alcuna differenza che v' abbia nel risvegliamento meccanico delle idee: o noi dormiamo o siamo desti, quelle risvegliansi alla medesima foggia. La sola differenza si è, che nel secondo caso l' anima dirigendo deliberatamente la sua attenzione, la fissa su quelle idee soltanto che hanno relazione coll'oggetto primario, intorno a cui attualmente è occupata, e lasciando svanire le altre, mette nella successione delle sue idee un cert' ordine. Laddove nel primo non essendo l' attenzione deliberatamente diretta, ella è rapita tumultuariamente or dall' una or dall'altra idea; e si formano quindi successioni d' idee mostruosissime. Ciò tanto è vero, che ogni qual volta l' attenzione non è diretta dall' anima avvertitamente, noi proviamo le stesse stravaganze anche mentre siam desti; e sogniamo per così dire cogli occhj aperti. Quante volte in quei momenti, che chiamansi di *distrazione*, non ci troviamo noi in mezzo a idee disparatissime, senza saper nemmeno talvolta trovarne il filo, o tornando indietro scoprir le tracce, per cui vi siamo arrivati? Quelli, che diconsi *castelli in aria*, non sono pure comunemente che altrettanti sogni. Ma questi sogni fatti vegliando per ordinario son brevi, poichè l' esterne impressioni frequentemente richiaman l' animo dalle sue distrazioni, e l' attenzione rimandano agli oggetti, che attualmente operano sopra de' sensi; allorch' io leggo un libro, a cagion d' esempio, ben può avvenire, che o qualche sensazione estranea, o qualche idea presentatami dal libro stesso mi portino altrove l' attenzione, e mi facciam sognare per qualche tempo; ma o la vista del libro medesimo, che ho dinanzi, o una forte impressione, che altronde mi venga, ben presto mi riscuoteranno dal mio sogno, e alla lettura incominciata richiameranno l' attenzione. Che

ſe avverrà pure talvolta, che queſti ſogni ſian lunghi, per lo più ſarà l'anima ſteſſa, che vi ſi abbandonerà volontariamente, e perciò ſiccome accorgendoſene di quando in quando ella dirigerà in qualche parte l'attenzione, così riuſciran eſſi eziandio più ordinati, che non ſono i veri ſogni fatti dormendo.

Queſti medeſimi però hanno talora un cert'ordine; e v'ebbe, chi ſeppe anche ſognando far delle lunghe operazioni di Aritmetica e d'Algebra. Ciò avviene, quando una delle idee che ſi riſvegliano, a ſe principalmente rapiſce l'attenzione, e ſe ne rende per così dire padrona: queſta non ſegue allora ſe non l'idee, che alla prima più da vicino appartengono, e alle altre non riguardando le laſcia ſvanire di mano in mano, che ſi preſentano.

Non è perciò maraviglia, ſe ne' Sonniloqui e ne' Sonnamboli ſi veggon talvolta delle operazioni, e ſi odono de' ragionamenti così ordinati, come ſe retti foſſero da una attenzione deliberata. Un *Religioſo Domenicano* s'è qui reſo celebre in queſta parte da alcuni anni. La diligente *relazione*, che il P. M. *Domenico Pino* dello ſteſſ' Ordine ne ha pubblicato nel 1770. ce lo preſenta come uno de' più ſingolari, che mai ſi ſieno veduti in queſto genere. Due coſe in lui mi ſorpreſero principalmente al leggerne la deſcrizione accennata. L'una, che la ſua *Perſona dormiente*, dirò così, pareſſe determinata a quel tempo ſolo, ch'egli avea paſſato nel Secolo. Se parlandoſegli, dice il P. *Pino* „ ſi chiami con „ nome di *Abate*, e diſcorraſi delle coſe avve„ nutegli quand'era Secolare di Torino, ovvero „ i diſcorſi ſi dirizzino a quell'epoca, ei riſpon„ de sì a tuono, che pare ſvegliato. Ma ſe gli „ ſi parli di ciò, che gli è avvenuto dappoichè „ egli è Religioſo, e s'interroghi, dove ha

„ fat-

„ fatto il Noviziato, ſe gli piace il Convento
„ delle Grazie (*dove ſoggiornava allora*) ſe gli
„ gradiſce la Città di Milano, ec. per eſſo lui,
„ dirò così, ſi fa notte, per eſſo noi ſi cala il
„ ſipario, e ſpariſcon le ſcene. O riſponde,
„ che ſiam de' bei pazzi, mentr' egli non s' è
„ mai neppure ſognato di renderſi Frate, e che
„ non ha mai veduto Milano, ma che vi ſi vuol
„ recare; oppure ſi ammutoliſce, diviene ſtupi-
„ do, e pare che ſiagli dato l'oppio come a
„ peſci." (*pag.* 63.) L'altra, che ſvegliato non aveſſe la minima reminiſcenza di ciò, che avea fatto dormendo, addormentato nuovamente ſi ricordaſſe di ciò, che nel ſonno altre volte gli era accaduto.„ Se gli ſi replicherà, dice lo
„ ſteſſo Autore, il diſcorſo tenuto altre volte
„ dormendo, e ſe gli ſi dirà, che quel Fore-
„ ſtiere dell' altro giorno è ritornato per fargli
„ viſita, toſto ſe ne riſovviene, e legando un
„ ſonno coll' altro dà tutti i ſegni di averne una
„ chiariſſima rimembranza " (*pag.* 68.) „ Gli
„ ſi inſegnò, dice egli altrove, da una Perſona
„ un' aria teatrale, in cui vi era un paſſo conſi-
„ mile a quello d' un' altra che appreſo avea aſ-
„ ſai giorni prima dormendo. Se ne avvide egli
„ toſto, e diſſe: *Il paſſo di queſt' aria egli è ſi-*
„ *mile a quello della tal altra*; e ripetendoli
„ amendue e confrontandoli inſieme fece ſtupire,
„ che lo Scolare dormiente avvertito aveſſe una
„ coſa, che avvertita non avea il Maeſtro ſve-
„ gliato". (*pag.* 87.)

Queſti due fenomeni mi deſtarono la curioſità di cercarne la ragione, e parvemi pure di averla trovata. Che il Sonniloquo, dopo che era ſvegliato, più non ſerbaſſe memoria alcuna di ciò, che dormendo avea fatto, io così il concepiva. Abbiamo già oſſervato (*Append. al Cap.* 10.) che l' idee non ſi riſvegliano ſe non per via d'aſ-

ſo-

ſociazione. Ora ſe noi ci ſovveniamo de' noſtri ſogni, egli è perchè ci deſtiamo durante il loro corſo ò ſul fine di eſſi, dimodochè la catena delle idee avute nel ſonno s' attacca con quelle, che abbiam nella veglia, e dall' une alle altre poſſiamo ſalir facilmente. Il Sonniloquo, di cui parliamo, non ſi ſvegliava all' incontro che difficilmente, e dopo che la ſcena era chiuſa affatto.„ Benchè lo Studente, dice il ſovra citato „ P. *Pino*, faccia delle operazioni dormendo, „ che ſembra ſvegliato, pure lo ſvegliarnelo real„ mente è ſtata a principio difficiliſſima impre„ ſa... Se gli miſero attorno (*i ſuoi Compagni*) „ e tentarono tutte le maniere poſſibili per „ iſcuoterlo. Finalmente a forza di grida, d' ur„ ti, di ſcoſſe, che continuarono per una buona „ mezz' ora, alla fin fine ſvegliolſi, e reſtò l'Uo„ mo il più confuſo del Mondo". (*pag.* 17.) Eſſendo in lui dunque la catena delle idee avute nel ſonno interrotta affatto, e non congiunta per niun anello all' idee della veglia, pareami non doveſſe far maraviglia, che da queſte a quelle ei non poteſſe ſalire.

Ma intorno a queſta ſpiegazione alcun dubbio mi moſſe ciò, che lo Storico riferiſce in appreſſo. „ Si è poi, dice egli (*pag.* 18.) trovato „ il modo di ſvegliarnelo dolcemente. Baſta dir„ gli che ſi puliſca il volto e gli occhj, mentre „ gli ha alquanto ciſpoſi, ch' egli andando a „ trovare il catino, e tergendoſegli aſſai volte „ coll' acqua fredda tra non guari tempo ſi de„ ſta, benchè reſti alquanto balordo". Or ſe nell' atto ch' ei ſi lavava, gli Attori deſti aveſſero ſempre continuata ſeco la Scena incominciata infino al ſuo pieno riſvegliamento l' idee del ſonno con quelle della veglia avrebbero potuto unirſi, e l' impoſſibilità che in lui ſcorgevaſi non oſtante di ſalire da queſte a quelle, nella ma-

nie-

niera accennata più non si sarebbe potuta spiegare.

Su questo dubbio, per accertarmi del fatto, io son ricorso a chi fu (3), come dice il P. Pino, il motor principale di questa macchina dormiente: ed ho avuto il piacer d' intendere, che la catena delle idee restava sempre disfatta pienamente interrotta. Come il Giovane provava pena grandissima al vedersi sorpreso nel suo Sonnambolismo, quand' egli incominciava a lavarsi, gli astanti un dopo l' altro si ritiravano, o il lasciavano solo, o se alcuno restava, chete rimanean finchè ei si fosse svegliato, e facea poi vista d' esser capitato solamente in quell' istante. Si provò anche talvolta a continuare i discorsi: ma appena sentita la impressione dell' acqua fredda su gli occhj (impressione per lui sì forte, che quando si cominciò le prime volte a sprizzarnelo, ei si diede a menar pugni e calci dicendo, che tratto gli avevan de' saffi) questa gli rompea per se sola tutta la catena delle idee ed egli s' ammutoliva. Non vi può dunque esser più dubbio, che la mancanza di una concatenazione fra le idee del sonno, e quelle della veglia non fosse il motivo, per cui destato più non avesse memoria di quanto avea fatto dormendo.

Questa spiegazione più facilmente conduce a spiegare pur l' altra parte, vale a dire, come ei venisse legando un sonno coll' altro, e nell' uno si ricordasse di ciò, che nell' altro avea fatto: imperciocchè, mentre avviata si era in lui nuovamente quella serie d' idee, per cui egli credevasi tuttavia vivente nel secolo, ed in Torino, rin-

(3) *Il P. Lettor* Veneroni.

rinnovandoſegli, per valermi del ſecondo eſempio, la fiſica impreſſione della ſteſſa voce del ſuppoſto Maeſtro di canto, dello ſteſſo ſtromento onde il canto ſi accompagnava, dello ſteſſo atto di prendere da lui lezione, della ſteſſa, o d'una ſimile arietta, è manifeſto, che riſvegliarſi dovea puranche l'idea dell'arietta cantata altre volte nelle medeſime circoſtanze; e ciò poſto, non è maraviglia, ſe trovandovi un paſſo ſimile, abbia ſaputo riconoſcerlo, ed accennarlo.

Intorno al primo fondamento, io dubitai, che le interrogazioni riſguardanti il ſuo Stato Religioſo gli ſi faceſſero ſempre dopo, che la ſua immaginazione era già ſimilmente montata ſulle idee appartenenti allo Stato Secolare. Or in tal caſo è troppo chiaro, che eſſendo le interrogazioni circa a Milano, ed al Convento delle Grazie diſparatiſſime dalla ſua attuale ſuppoſizione, egli o doveva crederle come fatte a tutt'altri, e non riſpondere, o tacciare di pazzo chi gliele andava facendo. Io congetturai, che ſe alcuna volta da queſte domande ſi foſſe incominciata la ſcena, la ſua immaginazione allora ſarebbeſi montata diverſamente, e avrebbe a queſte così riſpoſto, come faceva alle altre. Io volli adunque informarmi anche ſu queſto punto, ed ho trovato infatti di non eſſermi oppoſto male nelle mie congetture. Il ſuo ſonnamboliſmo cominciò da forti convulſioni, in mezzo alle quali fu udito più volte chiamar *Giovanni*. Si ſeppe, che queſto era il nome di un Servidore, ch'egli aveva avuto in Torino, di cui forſe le convulſioni medeſime gli riſvegliavano meccanicamente il nome e l'idea. Si provò a fingere il Servitore preſente, e a riſpondere; e ſi vide, ch'ei ſecondò le riſpoſte. Si preſe quindi il partito per farlo entrare in diſcorſo di ſuppor ſempre, che foſſero il Servidore, o il Fratello, o

per-

persone di sua conoscenza a que' tempi quelle che con lui favellassero. Non si cominciò, che assai tardi, a cangiar registro, e allora fu, che interrogato di primo slancio su cose appartenenti al suo Stato Regolare, cominciò pure a rispondervi, come lo ha toccato pur anche lo stesso P. *Pino a pag. 65.* dicendo „ dopo però parve, „ che alcuna volta si sia ricordato d' essere Religioso " e più chiaramente nell' *Appendice p. 6.* „ Di presente però entra agevolmente in discorsi relativi allo Stato suo di Regolare; ciò che „ difficilmente si potea altre volte ottenere. "

Gli altri fenomeni in lui offervati convengon moltissimo con quelli, che in altri Sonnamboli si son veduti, e col principio del risvegliamento meccanico delle idee, parmi, che spiegare si possano facilmente. Egli è a questo proposito da notare in primo luogo, che nel sonniloquio ei fu, dirò così, ammaestrato, e perfezionato a poco a poco. A principio non si vedeano in lui, che gli indizj d'un Uomo gagliardamente convulso; occhj stralunati, spuma alla bocca, digrignamento di denti, contorsioni frequenti. Le convulsioni gli risvegliavano vivamente qualche idea, conseguenza di cui era il balzar di letto, il farsi a passeggiare, e il proferire qualche parola fra se. Interrogato da altri non dava segno di sentir nulla; e ciò probabilmente perchè la sua attenzione occupata dalle idee, che aveva attualmente presenti alla immaginazione, non badava punto alla leggiera impressione di poche parole, che non aveano con queste idee niuna relazione. Quando nell' atto ch' egli chiamava il Servidore, e che avea fissa dinanzi l'idea di lui, uno si fece a rispondergli come se fosse adesso, egli cominciò allora ad udire le altrui parole, o piuttosto a prestarvi attenzione; perchè relative alla sua idea attuale. Da questa all' idee dello

stato

ſtato d'Abate, in cui trovavaſi a' que' tempi, del Fratello col qual conviveva, degli ſtudj a cui applicavaſi, dell'avvocatura cui il Fratello eſercitava ec. il paſſaggio era facilissimo. Quindi ai diſcorſi relativi a queſte materie, perchè analoghi all'idee, che l'immaginazione gli riſvegliava, ei poteva agevolmente preſtare attenzione, o piuttoſto queſti agevolmente potevano a ſe chiamarla, e l'udito frattanto in lui veniva eſercitandoſi. In ſulle prime però a pochi di queſti ſteſſi diſcorſi ei riſpondeva, e le riſpoſte eran confuſe. A miſura, che le concatenazioni d'idee intorno a queſti ſoggetti in lui s'andavano coll'eſercizio moltiplicando, le riſpoſte intorno ad eſſi venivan facendoſi ancor più pronte, e più chiare, infino a tanto che giunſe a ragionare così ſpeditamente e ſeguitamente, come farebbe un Uom deſto. Che l'analogia di tai diſcorſi colle ſue idee attuali foſſe quella, che ad eſſi il rendea ſenſibile, o che ad eſſi determinava la ſua attenzione, egli è chiaro da queſto, che ſe altri nel tempo ſteſſo gli gridava fortemente all'orecchio per riſvegliarlo, ei non dava ſegno di ſentir punto, nel qual caſo a lui accadeva ciò, che a noi interviene, quando ſiamo immerſi in una profonda applicazione, o ciò che di Archimede abbiam riferito nella *Nota* 1. al *Capo* 9.

Eſercitato l'udito ſi cercò pure d'eſercitargli la viſta; ed anche in queſta a poco a poco ſi giunſe a ſegno da fargli leggere qualunque ſcrittura, farlo giuocare a tarocchi, fargli cuocere ed appreſtare la cioccolata ec. (V. l'*Append.* del P. *Pino*). A principio egli non dava indizio di veder punto, benchè ſi ſteſſe cogli occhj aperti; poichè gli oggetti preſenti non avendo relazione all'idee ch'egli aveva nell'animo, non invitavano punto la ſua attenzione. Si cominciò ad intereſſarlo con oggetti relativi alle idee interiori,

è a queſti egli pure cominciò a preſtare attenzione ed a vederli. Non ſi potè però giugnere ſe non dopo aſſai tempo ed eſercizio, ad avvezzarlo anche in queſto perfettamente: E ſiccome circa all'udito, mentr'egli intendeva diſtintamente anche fatti a voce baſſa i diſcorſi, che avean rapporto alle ſue idee interiori, non udiva punto i rumori anche più grandi, che ad eſſe non appartenevano: così circa alla viſta, nell'atto ch'era giunto a ſaper diſtinguere i caratteri anche minuti d'una ſcrittura relativa agli attuali ragionamenti, che gli ſi faceano, non diſtingueva punto, e non moſtrava pur di vedere infiniti altri oggetti benchè grandiſſimi, che gli ſtavan d'attorno.

Il tatto, come il ſenſo più diffuſo, e quello, le impreſſioni di cui ſon continue, e in un Sonnambolo le più intereſſanti, è quello pure, in cui più preſto egli s'è eſercitato. A queſto innanzi che cominciaſſe a vedere, egli era debitore della franchezza, con cui girava da un luogo all'altro. Che però anchè in queſto egli abbia dovuto fare una ſpecie di ſcuola, da ciò è manifeſto, che da principio egli urtava frequentemente quando in una porta, quando in un muro, che introdotto in un luogo ignoto anche in appreſſo, non ſapea nè riconoſcerſi, nè dirigerſi opportunamente, che ſpeſſo vedeaſi in ſulle prime andar taſtando o colle mani o coi piedi i luoghi ove trovavaſi. Dopò un lungo eſercizio ne' luoghi noti, egli arrivò a paſſeggiare anche cogli occhj bendati quaſi colla medeſima ſicurezza, come un Uom deſto paſſeggia ad occhj aperti.

La ragione di ciò è quella ſteſſa, per cui veggiamo de' Ciechi ne' luoghi, ove han piena eſperienza, girare liberamente, e francamente. Col lungo eſercizio di andar vagando per un dato luo-

luogo, l'Uomo viene ad acquiſtarne una pratica abituale; ficchè partendo da un punto per recarſi ad un altro, abitualmente ſa prenderne la direzione; dai paſſi che fa ne miſura preſſo a poco abitualmente la diſtanza, ſi volge quindi o ſi piega ove è biſogno, ſale e ſcende le ſcale, paſſa le porte ec.; urta talvolta, e queſti urti, con una attenzione momentanea e fuggitiva, ſervono a fargli riconoſcere il ſito ove ſi truova, e rinnovar la direzione. A tener queſta frattanto, e a fuggire gli inciampi o i precipizj, il piè e la mano ſon quelli, che abitualmente l'ajutano, e l'iſtruiſcono. Quante volte non ci accade egli nelle campagne di andare per ſentieri ſtrettiſſimi e tortuoſi ſenza errar mai, ſpezialmente ove ſianſi frequentati più volte, benchè la mente frattanto ſia diſtratta da mille penſieri, e gli occhj vadan vagando continuamente d'intorno in mille parti, o ſian fiſſi ſu di una lettera o d'un libro? Or troppo è chiaro, che in queſti caſi non è la riflеſſione nè l'occhio che ci dirigga, ma il piede ſteſſo e l'abitudine. Infinchè il piede ſi ſente ſotto lo ſteſſo piano, ſi ſegue diſtrattamente il ſuo cammino; quando ſtendendoſi oltre al margine del ſentiero incontra un rialzo o un abbaſſamento, ei ſi ritrae ſul ſentiero medeſimo, e ſovra di eſſo continua: così noi ſpeſſo arriviamo a fare lunghiſſimi tratti ſeguendone tutte le ſinuoſità e i ripiegamenti ſenza neppure avvedercene. Con queſto principio io non duro gran fatica a concepire, come ſi ſian veduti de' ſonnamboli girare ſul cornicione delle Chieſe, o ſul margine de' tetti ſenza cadere. Se nell'atto che noi paſſeggiamo ſovra il ſentiero ſuitaletto, guidati dal piede ſteſſo unicamente, veniſſe la terra a profondarſi dai lati, ed a laſciare il ſentiere iſolato, ſenza che noi ce nè avvedeſſimo, queſto non turberebbe punto il noſtro cammino, e noi ſa-

tenimo *nel caso di un Sonnambolo* che passeggia d'intorno *a un cornicione*, ò al margine di un tetto. Ben ne faremmo turbati orrendamente, se di questo accidente improvviso ci avvedessimo. Sottentrando allora la riflessione all' abitudine, e traendo seco lo spavento, ci farebbe perdere e la direzione, e l'equilibrio, e noi verremmo a precipitar senza scampo; come appunto si narra di qualche Sonnambolo che svegliato da una macaccorta pietà sull' orlo d'un precipizio, confuso dallo spavento e dalla sorpresa non seppe più reggersi, nè dirigersi, e vi cadde.

Le impressioni de' sapori e degli odori son quelle, che il nostro Sonnambolo ha dato segno di sentir mepo di tutte le altre. Questo stesso però dimostra, che appunto non le sentiva, perchè l'attenzion sua non era ad esse bastantemente determinata dalla serie delle sue idee attuali. Perciocchè in fatti avendo una sera chiesta egli stesso una presa di tabacco ed attrattala, diè chiaro indizio d'averne avuta una piena sensazione, poichè disse: *questo sì ch' è tabacco miglior del mio*, e ne volle altre prese (*P. Pino p. 62.*); altronde noi sappiamo, che lo *Stäffler Vicentino*, di cui parla il P. *Calogerà* nel *Tom. 24. de' suoi Opusc.* da Sonnambolo mangiava, beveà, e tirava tabacco frequentemente, e il Sonnambolo riferito nell' *Enciclop.* avendo chiesto un bicchier d'acqua vite, e sentito darsi dell' acqua semplice, la riconobbe, la rifiutò, e chiese la prima con più istanza.

I fenomeni principali del maraviglioso Sonnambolo, di cui finora abbiam ragionato, e de' Sonnamboli in generale, sembranmi dal fin quì detto bastantemente spiegati. Le osservazioni e le sperienze furono fatte sopra di lui con somma sagacità e destrezza. Una sola cosa io brameréi che diligentemente si ricercasse, cioè se conti-

nua-

nuare con lui i discorsi, e le pruove su gli altri sensi infino a tanto ch' ei si destasse, dimodochè la catena delle idee avute nel sonno potesse unirsi con quelle della veglia. A tal fine però sarebbe necessario il lasciare, ch' ei si svegliasse gradatamente da se stesso. Io son persuaso, ch' egli si sovverrebbe allora de' suoi sonniloquj, come noi ci sovveniamo de' nostri sogni, e noi potremmo forse averne la Storia da lui medesimo: Storia, che sarebbe certamente una delle più interessanti.

A tal congettura, oltre a ciò che n' ho detto innanzi, mi conferma l' esempio di due Persone ch' io conosco, le quali per una febbre violenta avendo sofferto un lungo e forte delirio di più giorni, calmata questa gradatamente, e rientrate gradatamente in se stesse, distintamente seppero riferire tutto ciò che nel delirio avevan fatto, e le ragioni che a ciascuna cosa le avean mosse. Or che il *delirio* non sia altro fuorchè una specie di sogno, e di sonniloquio, dal fin quì detto si può raccogliere abbastanza. Fra un delirante e un Sonniloquo non v' ha altra differenza fuorchè la durata, e la vivezza ordinariamente maggiore, con cui nel primo l' idee son risvegliate. Il meccanismo medesimo è quel che opera e nell' uno e nell' altro; il delirante fa uso anch' egli di alcuni sensi, della vista principalmente, dell' udito, e del tatto; ma anch' egli al medesimo modo ne fa un uso imperfetto. Il Sonniloquo sovraccennato vedea le Persone, ma nell' atto che non avea d' attorno che Religiosi del suo Ordine, credea d' aver presente il Servidore o il Fratello. I deliranti al medesimo modo veggono le persone, e ne odon la voce, ma credono di veder tutt' altri da que' che veggono realmente. Ciò avviene, perchè la rappresentazione de' circostanti non offre loro che tante figure determinate di Uomini. L' attenzion loro vivamente occupata nell' idee

femmo nel caſo di un Sonnambolo che paſſeggia d'intorno a un cornicione, ò al margine di un tetto. Ben ne ſaremmo turbati orrendamente, ſe di queſto accidente improvviſo ci avvedeſſimo. Sottentrando allora la rifleſſione all'abitudine, e traendo ſeco lo ſpavento, ci farebbe perdere e la direzione, e l'equilibrio, e noi verremmo a precipitar ſenza ſcampo; come appunto ſi narra di qualche Sonnambolo che ſvegliato da una malaccorta pietà ſull'orlo d'un precipizio, confuſo dallo ſpavento e dalla ſorpreſa non ſeppe più reggerſi, nè dirigerſi, e vi cadde.

Le impreſſioni de' ſapori e degli odori ſon quelle, che il noſtro Sonnambolo ha dato ſegno di ſentir meno di tutte le altre. Queſto ſteſſo però dimoſtra, che appunto non le ſentiva, perchè l'attenzion ſua non era ad eſſe baſtantemente determinata dalla ſerie delle ſue idee attuali. Perciocchè in fatti avendo una ſera chieſta egli ſteſſo una preſa di tabacco ed attrattala, diè chiaro indizio d'averne avuta una piena ſenſazione, poichè diſſe: *queſto sì ch'è tabacco miglior del mio*, e ne volle altre preſe (*P. Pino p. 62.*); altronde noi ſappiamo, che lo *Staffier Vicentino*, di cui parla il P. *Calogerà* nel *Tom. 24. de' ſuoi Opuſc.* da Sonnambolo mangiava, bevea, e tirava tabacco frequentemente, e il Sonnambolo riferito nell'*Enciclop.* avendo chieſto un bicchier d'acqua vite, e ſentito darſi dell'acqua ſemplice, la riconobbe, la rifiutò, e chieſe la prima con più iſtanza.

I fenomeni principali del maraviglioſo Sonnambolo, di cui finora abbiam ragionato, e de' Sonnamboli in generale, ſembranmi dal fin qui detto baſtantemente ſpiegati. Le oſſervazioni e le ſperienze furono fatte ſopra di lui con ſomma ſagacità e deſtrezza. Una ſola coſa io bramerei che diligentemente ſi tentaſſe, cioè di conti-

nua-

mare con lui i discorsi, e le pruove su gli altri sensi infino a tanto ch' ei si destasse, dimodochè la catena delle idee avute nel sonno potesse unirsi con quelle della veglia. A tal fine però sarebbe necessario il lasciare, ch' ei si svegliasse gradatamente da se stesso. Io son persuaso, ch' egli si sovverrebbe allora de' suoi sonniloquj, come noi ci sovveniamo de' nostri sogni, e noi potremmo forse averne la Storia da lui medesimo: Storia, che sarebbe certamente una delle più interessanti.

A tal congettura, oltre a ciò, che n' ho detto innanzi, mi conferma l' esempio di due Persone ch' io conosco, le quali per una febbre violenta avendo sofferto un lungo e forte delirio di più giorni, calmata questa gradatamente, e rientrate gradatamente in se stesse, distintamente seppero riferire tutto ciò che nel delirio avevan fatto, e le ragioni che a ciascuna cosa le avean mosse. Or che il *delirio* non sia altro fuorchè una specie di sogno, e di sonniloquio, dal fin quì detto si può raccogliere abbastanza. Fra un delirante e un Sonniloquo non v' ha altra differenza fuorchè la durata, e la vivezza ordinariamente maggiore, con cui nel primo l' idee son risvegliate. Il meccanismo medesimo è quel che opera e nell' uno e nell' altro; il delirante fa uso anch' egli di alcuni sensi, della vista principalmente, dell' udito, e del tatto; ma anch' egli al medesimo modo ne fa un uso imperfetto. Il Sonniloquo sovraccennato vedea le Persone, ma nell' atto che non avea d' attorno che Religiosi del suo Ordine, credea d' aver presente il Servidore o il Fratello. I deliranti al medesimo modo veggono le persone, e ne odon la voce, ma credono di veder tutt' altri da que' che veggono realmente. Ciò avviene, perchè la rappresentazione de' circostanti non offre loro che tante figure determinate di Uomini. L' attenzion loro, vivamente occupata nell' idee

risvegliate dall'immaginazione, non ha campo di fissarsi ad osservare e distinguere le differenze minute dei loro lineamenti. Su queste figure, dirò così, generali di Uomini, applican essi poi l'idee delle Persone che han dinanzi all'immaginazione, e s'avvisano quindi d'aver presenti queste Persone medesime.

Lo stesso avviene nella *pazzia*, la quale altro non è fuorchè un *delirio* più lungo, e divenuto abituale. Cinque dissertazioni ingegnosissime del Sig. *Beausobre* su questo soggetto noi abbiamo nelle *Mem. dell' Accadem. R. di Prussia*. Io credo però di poter ridurre quant'egli arreca, a pochissime parole, dicendo solo che la pazzia non è che un lungo delirio, un lungo sonniloquio, o sonnambolismo, un lungo sogno. La gagliarda fissazione dell'animo sopra di una o più idee risvegliate dalla immaginazione, la quale fa che ei non possa prestare la debita attenzione agli oggetti presenti, e riconoscerli per quel che sono, è quella, che costituisce un Uom pazzo. La differenza fra lui, il deliriante, il sonniloquo, ed il semplice sognatore è questa sola, che nei due ultimi, slegati che sieno i sensi dal sonno, le impressioni riunite che su di questi al tempo stesso fanno gli oggetti presenti, superano la forza delle idee che la immaginazione aveva lor risvegliate, ed essi tornano in se stessi; nel secondo la forza di queste idee è superiore alle impressioni esterne infinchè dura la malattia, che agitando le fibre interiori con maggior violenza che non fanno le medesime esterne impressioni, a quelle più vivamente che a queste determina l'attenzione; ma rallentandosi la malattia o cessando, le impressioni esterne riacquistano la loro superiorità: nel primo all'incontro la forza delle idee risvegliate all'immaginazione o dura continuamente, o se rallentasi qualche volta, nel qual ca-

caso il pazzo si dice avere de' *lucidi intervalli*, ben presto novellamente ritorna.

Questa forza costante delle idee interiori può dipendere o da cause fisiche, o da cause morali. Una lunga o frequentemente replicata fissazione sovra di una o più idee specialmente ove sia cagionata o promossa da violente passioni d'animo, è quella alcune volte, la qual fa sì, che queste idee diventin vivissime e prontissime a ridestarsi, dimanieracchè o prevengano l'attenzione di poter esaminare l'estrinseche impressioni attuali, o imperandone la forza le impediscano di applicarvisi. Altre volte uno stregolamento fisico o negli umori, o nella massa del cerebro è la cagione immediata di questi effetti. Il Sig. *Meckel* esaminati anatomicamente i cervelli di molti pazzi ne trovò alcuni più induriti, più aridi, e specificamente più leggieri, che non son quelli de' sani, altri li trovò ingombri da un travasamento di sangue o di linfa.

Siccome però questa fissazione può essere determinata ad alcune idee soltanto, e solamente a qualche parte del cerebro limitato a questo vizio organico; di quì è, che anche i pazzi nè il sono sempre, nè in tutto; ma spesse volte in ciò, che è estraneo o alla loro fissazione, o alla parte fisicamente in lor viziata, così sentono l'esterne impressioni, e così su di esse ragionano, come se fossero in senno perfettamente.

CAPO VIGESIMO.

Delle Modificazioni del Piacere, e del Dolore.

NOI riceviamo, come s'è detto altrove, l'idee del piacere, e del dolore e per la *ſenſazione* e per la *rifleſſione*. Perciocchè la più parte de' noſtri penſieri e delle noſtre ſenſazioni ſono ſeguite o dal piacere, o dal dolore.

Ciò che in noi produce il *piacere*, o il *dolore*, ſi chiama *bene*, o *male*: poichè le coſe non ſono ſtimate buone o cattive, che in conſeguenza del piacere o del dolore, che ne poſſono cagionare (1). Nulla ſi conſidera come buono, fuor di ciò, che è proprio a produrre il piacere ed accreſcerlo, o a ſcemare il dolore; cioè a procacciare e conſervare il poſſedimento di qualche bene, o l'aſſenza di qualche male: ſiccome all'incontro niente ſi riguarda come cattivo, ſe non ciò, che può produrre ed accreſcere il dolore, o ſcemare il piacere; cioè, che può eſporci a qualche male, o privarci di qualche bene.

Per *piacere* e *dolore* intendo quì indiſtintamente e quei dell'*animo*, e quei del *corpo*, per parlare ſecondo l'uſo comune, ſebbene veramente e gli uni e gli altri non ſiano, che diverſe modificazioni dell'anima, cagionate nel primo caſo dai penſieri dell'anima ſteſſa, e nel ſecondo dall'impreſſioni ſu i ſenſi.

Il

(1) *V.* l'*Appendice*.

Il piacere e il dolore, il bene e il male sono le sole cause, che in noi producono e mantengono le *passioni*. Laonde per avere di esse un'idea, basta riflettere a ciò, che il piacere o il dolore, il bene o'l male in diverse circostanze, e secondo diverse relazioni sogliono in noi eccitare. Io ho l'idea dell'*amore* riflettendo al piacere, che può procurarmi un obbietto qual ch'egli siasi: quella dell'*avversione* o dell'*odio* considerando il dolore, che una cosa presente o assente può arrecarmi. Il godimento di un certo bene mi recherebbe piacere, e la sua assenza mi fa stare inquieto: questo è ciò, che si chiama *desiderio*. V'ha dell'apparenza, che io possederò questo mio bene; una tal probabilità dolcemente mi lusinga: questo è ciò, che si chiama *speranza*. Presentemente io godo di questo bene, o il godimento me n'è assicurato; ciò in me produce un piacer vivo: questo chiamasi *allegrezza*. Ma egli mi può essere involato, o mi può incontrar qualche male; un tal pensiero mi reca inquietudine; questo s'appella *timore*. Questo bene or è perduto per me, o un mal presente m'affligge; la molestia, ch'io ne pruovo, mi tormenta, m'abbatte: questo stato si appella *tristezza*. La *disperazione* nasce dal pensare, che un bene non può ottenersi (z). Questo pensiero produce negli Uomini diversi effetti: in altri l'inquietudine e la costernazione, in altri il riposo e l'indolenza. La *collera* è quell'inquietudine, o quel disordine, che in noi sentiamo dopo aver ricevuto qualche oltraggio, e che è accompagnato da un desiderio presente di vendicarci. L'*invidia* è una inquietudine dell'animo cagionata dalla considerazione

(z) *O rimoversi un male*.

d'un bene da noi desiderato, e posseduto da un altro, che non ci par meritarlo a nostra esclusione (3).

Tutte le passioni, che si terminano assolutamente nel piacere o nel dolore, sembrano essere generali. Un bene desiderato, sperato, assicurato, posseduto, o perduto produce delle passioni, che si trovano in tutti gli Uomini; ma quelle che hanno più relazione agli altri Uomini, l'invidia per esempio, la qual suppone che si faccia un torto ai nostri meriti da noi considerati come superiori a quelli degli altri, non può operare in persone, che non suppongano questo lor merito superiore.

Conviene osservare di più, riguardo alle passioni, che l'allontanamento, o la diminuzione del dolore si consideran come un piacere, e producono in noi i medesimi effetti: siccome all'incontro la perdita, o la diminuzione del piacere si considera ed hanno rispetto a noi le medesime conseguenze come il dolore.

Le passioni cagionar sogliono nel corpo d'alcuni de' cangiamenti straordinarj; ma siccome questi non sono sempre sensibili, così non sono essenziali all'idea di ciascuna passione. La *vergogna* per esempio, ossia il dispiacere d'aver fatto un'azione che può scemare la stima, che gli altri fanno di noi, non isparge sempre il rossore sul volto di tutti (4).

Le

(3) *Intorno a queste e a tutte le altre passioni veggasi la seg. Appendice.*

(4) *Chi amasse una descrizione minuta di tutti i segni esterni, che ciascuna passione accompagnano, vegga i* Caratteri delle passioni di La Chambre.

Le diverse considerazioni, che far si potrebbero sul bene e sul male, ne somministrerebbono un maggior numero di modificazioni del piacere e del dolore, che io non ho indicate. Io avrei anche potuto proporne di altre più semplici, come il dolore che reca la fame e la sete, il piacere del mangiare e del bere, il diletto della musica, e simili: ma essendo le passioni più sensibili, e interessandoci esse di più ho giudicato più a proposito di servirmi degli esempj, che ho arrecati.

APPENDICE,

ANALISI DELLE PASSIONI.

BEnchè queſt' Analiſi ſia deſtinata a formar parte di un'altr'Opera, credo tuttavia non inutile il quì inſerirla: e ſe in eſſa io prenderò le coſe un po' dall' alto, ciò ſervirà per avventura a dare delle paſſioni una nozione più chiara e più preciſa.

Formato l'uomo dalla Natura di una organizzazione dilicatiſſima, ed eſpoſto all' azione continua degli obbietti, che lo circondano, troppo agevolmente ne potrebb'eſſere ſconcertato, e diſtrutto, ſe mezzo alcun non aveſſe, con cui diſtinguere frà le moltiplici impreſſioni di queſti obbietti le utili dalle pernizioſe. Queſto mezzo providamente fornitogli è la *ſenſibilità*. Se una impreſſione o lacerando le fibre o diſtraendole o affaticandole tende a ſcompigliarne la teſſitura e l'armonia, la ſenſibilità prontamente per via del *dolore* ne lo avviſa. Se un' altra al contrario con un movimento ordinato e regolare non tende, che a placidamente eſercitarle, a conſervarle nel vigor naturale, a loro reſtituirlo quando perduto l'abbiano per qualſivoglia cagione, la ſenſibilità con un ſentimento contrario ne lo avverte, che è quel del *piacere*.

Ma l' interna ſenſazione del piacere, e del dolore affai poco gli gioverebbe, ſe non aveſſe modo di conoſcer anche gli oggetti, da cui le impreſſioni piacevoli o doloroſe gli vengono. Egli diſtinguerebbe tutt' al più le ſenſazioni utili dalle nocevoli; ma nè quelle procac-

ciar

ciar si potrebbe, nè quelle fuggire. Oltre adunque alla facoltà di *sentire* internamente gli effetti delle estrinseche impressioni, quella ancora gli è stata data di *conoscere* gli obbietti, onde procedono.

Anche questa però gli sarebbe di una utilità troppo scarsa, se rimosso l'oggetto alcuna idea più non serbasse di lui nè de' suoi effetti. Per sapere quale oggetto abbracciare, e da quale guardarsi, converrebbe, che ogni volta ne sentisse prima le impressioni, le quali sovente potrebbero esser tali da non lasciargli più tempo di determinarsi. Ciò adunque, che in questa parte perfeziona l'opera della Natura, è la *memoria*. Per via di questa sovvenendosi l'Uomo delle impressioni passate, richiamando l'immagine degli oggetti onde furon prodotte, anche senza averli attualmente presenti sa farne la scelta; e ai noti segni riconoscendoli sa poi all'uopo fuggirli o ricercarli.

Ora gli oggetti, che colla loro azione tendono a conservar l'Uomo, o perfezionarlo, son quei, che chiamansi *beni*. Gli oggetti, che tendono a deteriorarlo o distruggerlo, quelli sono, che si dinominan *mali*. Ma beni e mali si dicono eziandio le impressioni o utili o pernicioſe che fanno, e il piacere o dolore che l'animo ne risente. Anzi avviene spesse volte, che il piacere e il dolore dati all'Uomo dalla Natura siccome mezzi per distinguere le impressioni giovevoli dalle nocive, da lui si tengano in conto di fine; e che perciò conosciute per mezzo del piacere le cose che giovano a conservarlo o perfezionarlo, più non le cerchi per questo motivo, ma pel piacere medesimo che gli producono; conosciute per mezzo del dolore le cose che tendono a deteriorarlo o distruggerlo, più non le fugga pel nocumento che possono arrecargli,

ma

pel dolore che gli viene. Di quali errori questa sostituzione di fine a ciò che è mezzo, esser possa cagione, quì non è luogo d'esaminarlo; or basta d'avere accennato il fatto per determinare con maggiore precisione a quanti significati e per quali ragioni i nomi di *bene* o di *male* si sogliano applicare.

Bene adunque si chiama primieramente un obbietto, il qual sia proprio a conservarci o perfezionarci, 2. l'impressione attuale di quest' obbietto. 3. la sensazione piacevole che quest' obbietto produce. Bene chiamasi in oltre un obbietto, che sia proprio a dilettarci considerato unicamente sotto di quest' aspetto, senza riguardare ad alcuna utilità che venire ne possa. Oltrecciò tutti i mezzi che servono al procurarci più facilmente le cose utili o dilettevoli, come le *ricchezze*, il *credito*, le *dignità*, il *potere* ec. tutti vengono anch'essi sotto il nome generale di bene. E siccome questa utilità e questo diletto o riguardano il corpo o riguardano l'animo: così altri *beni* si chiaman *del corpo*, ed altri *dell'animo*. Medesimamente siccome alcuni oggetti hanno la forza di produr malamente una tale utilità o un tal diletto, altri sembrano averla, ma realmente non l'hanno: così una nuova distinzione ne nasce, che è quella di *beni reali* e *beni apparenti*. Siccome finalmente alcuni di essi producono una solida utilità, un diletto solido e verace, altri con una breve utilità ed un breve diletto preparano poi la strada a danni o pene maggiori: così un' altra distinzione de' beni eziandio s' aggiugne, ed è quella di *beni veri* e *beni falsi*. Le distinzioni de' *mali* non sono che il contrapposto diretto di quanto abbiamo detto de' beni.

Ma ogni cosa che vien da noi riguardata sotto all'aspetto di bene, in noi produce una naturale

turale tendenza verso di lei. Questa è quella che chiamasi *amore*. Ogni cosa al contrario che sotto all' aspetto di male per noi si considera, in noi produce una naturale avversione. Questa è quella, che *odio* si appella. L' amore e l' odio sono le prime passioni dell' Uomo, le passioni più generali, le passioni che dir si possono fondamentali. Il ben conoscere l' origine e la natura di queste due passioni primarie è cosa adunque troppo importante, e per ben conoscerle conviene esaminar l' Uomo nei tre stati diversi che sopra abbiamo accennati.

Se altro ei non avesse fuorchè l' interna sensibilità, il suo amore non si ridurrebbe che ad una semplice compiacenza nelle sensazioni aggradevoli che attualmente provasse, ed altro non sarebbe il suo odio fuorchè un disgusto delle sensazioni penose che fosse costretto a soffrire. (a) Dotato della forza di conoscer gli obbietti, onde le impressioni piacevoli e dolorose gli vengono, ei sente crescere e svilupparsi vieppiù l' amor suo e il suo odio. Alla compiacenza nelle sensazioni aggradevoli si aggiugne una compiacenza negli obbietti, da cui derivano, ossia un' interna soddisfazione nel contemplarli, un piacer interno d' averli presenti: all' abborrimento delle sensazioni penose s' accoppia un abborrimento degli oggetti, onde procedono, ossia un rincrescimento, una scontentezza, una

(a) Compiacenza, e disgusto *di cui manca la Statua di* Bonnet *non senza sconcerto dell' analisi saggiamente rilevato dal Signor Abate* Draghetti (Psych. Specimen *Par.* II. *N.* 21. 23.)

una pena di doverli avere dinanzi. Ma se memoria ei non avesse, queste passioni in lui sarebbero ancora limitatissime, perciocchè si restringerebbono unicamente alle sensazioni e agli obbietti presenti, rimossi i quali ogni amore ed ogni odio cesserebbe. La memoria adunque si è quella, che rappresentandogli l' immagine degli obbietti utili o aggradevoli, anche quando son essi lontani, e la nozione richiamandogli delle impressioni piacevoli che da essi derivano, in lui produce quella tendenza, che propriamente costituisce l'*amore*, vale a dire quella compiacenza nel contemplare l'immagine di tali obbietti, quella gravitazione continua verso di loro (se mi è lecito dalla Fisica il trasportare alla Metafisica questa espressione) quella premura nel ricercarli, quella letizia nel rinvenirli. La memoria è quella, che l'immagine rappresentandogli degli obbietti pernicioſi o disaggradevoli, e la nozione richiamandogli delle loro impressioni moleste, genera in lui quella avversione, in cui l'*odio* propriamente consiste, cioè quel disgusto nel vedersene innanzi l' immagine, quell' abborrimento perpetuo da essi, quella premura assidua d'allontanarli o di fuggirli, quella pena e quello sdegno nello scontrarli novellamente.

Se queste due passioni avessero più diligentemente analizzato i Filosofi, che l' amore al bene ed alla felicità, l' odio al male ed alla miseria han riguardato nell' Uomo come due inclinazioni in lui poste dalla Natura, come due spezie d' istinto, ad espressioni così vaghe, e così prive di senso non sarebbono per avventura ricorsi. E che altro infatti è egli il dire: l' amore al bene ed alla felicità è innato nell' Uomo, è in lui istillato dalla Natura, è un istinto; fuorchè un dir nulla con molte parole,

o un dir tutt' al più che queſt' amore è in lui un effetto che non ſi ſa da che venga? Nell'Uomo adunque non v'ha altro d'innato, ſe queſto termine pur ſi poteſſe adoperare, fuorchè la facoltà di ſentire, di conoſcere, di rammentarſi. L'amor naturale al bene ed alla felicità, l'odio naturale al male ed alla miſeria non ſon che effetti, i quali da queſte medeſime facoltà direttamente procedono.

Spiegata l'origine dell'amore e dell'odio, è preſſo a poco ſpiegata anche quella di tutte l'altre paſſioni; perciocchè non ſon eſſe che altrettante modificazioni diverſe di queſti due affetti primarj.

Incominciando da quelle che dipendono dall'amore: com'egli ha il bene per oggetto, così le ſue modificazioni ſono diverſe, ſecondo che queſto bene è preſente o paſſato o futuro, e ſecondo che è di una o d'un'altra ſpezie. L'amore d'un ben che godaſi attualmente, divien *contento*, *letizia*, *gioja*, *tripudio*, giuſta l'impreſſione che queſto ci fa o maggiore o minore. L'amore d'un ben paſſato produce la *compiacenza*, o il *rammarico*, ſecondo ch'egli è tuttavia, o non è in noſtro poſſeſſo. L'amore d'un ben futuro fa nascere il *deſiderio*, il quale è accompagnato dalla *ſperanza*, o dalla *diffidenza*, ſecondo che probabile o improbabile ne è il conſeguimento: Se l'amor tende ai piaceri, chiamaſi *concupiſcenza*; ſe alle ricchezze, *avarizia*; ſe agli onori, *ambizione*; ſe ad imparar coſe nuove, *curioſità*; ſe alla virtù, egli non ha nome proprio, e ſi dice generalmente *amore della virtù*, *della giuſtizia*, *dell'oneſto*. L'amore che portiamo a noi medeſimi, ſi chiama *amor di noi ſteſſi* o *amor proprio*, il quale ſe è accompagnato da una ſtima ſoverchia che l'Uomo faccia di ſe, degenera

in

in *orgoglio* ; se da una soverchia avidità di essere stimato dagli altri , trasformasi in *vanità* . L' amore che l' Uomo deve portare generalmente a' suoi simili , è *benevolenza* ; quello che portasi a determinate persone , o ritiene il nome di *amore* , o prende quello di *amicizia* ; il desiderio degli altrui vantaggi e la premura nel procurarli si chiama *impegno* o *favore* ; l' allegrezza per l' altrui felici avventure , *congratulazione* ; il sentimento per le Persone onde siamo stati beneficati , *riconoscenza* o *gratitudine* ; il sentimento per le persone di merito , *stima* , *rispetto* , *venerazione* , *ammirazione* ; il sentimento in fine che aver dobbiamo per l' Autore Supremo del nostro essere , racchiude in se tutt' insieme gli affetti di stima , rispetto , venerazione , ammirazione , riconoscenza , ec. che tutti dalla Religione comprendonsi sotto al nome di *carità* .

Gli affetti che nascon dall' odio , sono anche essi diversi secondo la diversità de' mali che li cagionano , e secondo che sono questi o presenti o passati o futuri . Il sentimento d' un mal presente è *afflizione* , *tristezza* , *affanno* , *angoscia* , *desolazione* , *costernazione* ec. a misura che il male è più o meno sensibile . Quello di un mal passato è *rammarico* (*b*) ; quello d' un mal

(*b*) *Io chiamo* rammarico *tanto l' afflizione che nasce dalla memoria d' un ben perduto , come quella che viene dalla memoria di un mal sofferto , perchè in amendue i casi ella non è che un* rinnovamento di amarezza . *Nel primo senso questa voce corrisponde al* regret *de' Francesi , e a lui volentieri la sostituisco , perciocchè derivando dall' antica*

mal futuro è *timore*, il quale se il mal presentarsi come grande e inevitabile, passa all' *abborrimento*, e alla *disperatione*; all' opposto se il mal presentarsi come piccolo o dalle nostre forze facilmente superabile, si converte in *non curanza*, *disprezzo*, *confidenza*, *coraggio*, *ardimento*. Se il male consiste nella mancanza di sensazioni piacevoli o più generalmente nella mancanza di sensazioni incomodanti, lo stato dell' anima è *noja*; se nella mancanza o nella perdita dell' onore, è *avvilimento* o *vergogna*; se nella perdita dell' onestà, è *rimorso* o *pentimento*. Il male che veggiamo in altrui, in noi produce l'affetto di *commiserazione* o *compassione*, il quale affetto quando nasca dalla vista di una mancanza da altrui commessa, ma leggiera e scusabile, si chiama *compatimento*. Il male che da altrui ci sia fatto, ci desta il *risentimento*, la *collera*, l'*ira*, i quali affetti ove durino lungamente, diventan quello, che propriamente si chiama *odio*. Se l'odio fa che abbiam pena di vedere in altrui un bene che a noi manca, egli chiamasi *invidia*; se si porta anche a desiderare altrui del male, si chiama *livore*, *astio*, *malignità*; se poi non è altro, che dispiacere di veder premiato un Uomo immeritevole, e di vedere ben riuscita ad un Uom malonesto una rea azione, egli è *indegnazione*.

Io non so qui che tessere la genealogia, dirò così,

---

tica voce amaricare, *ed esprimendo per se stesso quel rinnovamento di dolore che proviamo al rinnovarsi la rimembranza di un ben perduto, parmi che abbia una significazione etimologica, che non ha forse lo stesso* regret.

così, delle passioni, perciò scorro sovr'esse rapidamente; le proprietà più particolari di ciascheduna richiederebbero un lungo trattato, ch'io darò forse ad altra occasione. Egli è da osservare frattanto, che le passioni non tutte, nè sempre tendono al loro obbietto colla medesima forza. Questa è maggiore o minore, secondochè l'obbietto all'animo si rappresenta sotto all'aspetto di un bene o di un male più o meno interessante. Quando l'Uomo in un oggetto non vede nè bene, nè male che meriti l'attenzion sua, il suo stato si chiama *indifferenza*, che è una mancanza di commozione, o mancanza almeno di commozione sensibile. Se l'oggetto gli si presenta sotto alla forma di un bene, ma piccolo, questa interna commozione comincia a nascere in lui, ma piccola e debole; e piuttosto che *passione*, si dice allora *sentimento*, se il bene è presente; *tendenza*, *inclinazione*, *propensione*, se è futuro. La passione si forma, quando l'oggetto si offre sotto all'aspetto di un bene grande. L'animo allora a lui si porta con vivacità; e con premura e assiduità a lui dirige le sue forze. Che se egli presentasi come un bene grandissimo, bene alla nostra felicità indispensabile, bene senza di cui la vita ci debba essere a carico, allora sì è, che la passione esercita tutta la sua veemenza, allora l'Uomo più altro oggetto non sa riguardare fuor di quel solo, tutti i suoi sentimenti trasformansi nella passion dominante, questa lo porta al bene proposto non più gradatamente, ma di volo, di slancio, ed una inquietudine universale lo agita, lo possiede finchè non giugne ad ottenerlo. Arrivata a questo segno la passione acquista un altro nome, e *trasporto* o *entusiasmo* si chiama, il qual poi degenera in *furore*, o *manìa*, se giugne all'eccesso; e in *fanatismo*, se è diretto ad un be-

ne

me falso. Eguali presso a poco sono anche i gradi nell' odio, il quale cominciando dal *disgusto* e dall' *avversione* passa all' *abborrimento* e all' *abbominio*, e termina coll' *orrore*, a misura che sotto all' aspetto di un male piccolo o grande o gravissimo alla mente l' oggetto si rappresenta.

In queste rappresentazioni l' immaginazione ha d' ordinario una grandissima parte. Avvezza a mirar tutto attraverso de' microscopj o de' vetri moltiplicanti, essa all' animo stranamente i beni e i mali o moltiplica o ingrandisce. Quindi è, che dal governo dell' immaginazione quello pure delle passioni dipende. Le declamazioni, che contro alle passioni da tanti si sono fatte, son vane del tutto e irragionevoli, e più irragionevoli eran coloro, che bandite le voleano interamente dal cuore umano. Il voler toglier all' Uomo le passioni sarebbe lo stesso che torgli le facoltà di sentire, di conoscere, di rammentarsi, da cui procedono: sarebbe pertanto il volere in luogo d' un Uomo formar un tronco ed un sasso. Le sregolatezze dell' immaginazione son quelle sole che levar gli si debbono, ossia l' immaginazione è quella che governare si deve e correggere, affinchè, come bene all' animo, non presenti se non ciò che lo è difatti, e in quel grado unicamente lo presenti, in cui è realmente. Ottenuto questo, tutta la forza alle passioni si dee lasciare; esse allora più non producono che vie maggiore utilità; son come i venti al Nocchiero, dice *Fontanelle*, che quando spirano favorevoli e regolari, tanto più presto gli fanno compiere il suo viaggio, quanto sono più vigorosi.

Anzi non pure utile solamente, ma necessaria affatto è all' Uomo questa energia delle passioni. L' inerzia che nel mondo fisico ha tanta forza, non l' ha minore nel mondo morale. Ogn' Uomo resi-

reſiſte alla fatica, come ogni corpo reſiſte al moto. Un impulſo a queſto è neceſſario, una paſſione è neceſſaria a quello per toglierlo all' inazione. La preſenza d' un male che gli renda incomoda l' eſiſtenza: la viſta d' un bene di cui ſenza inquietudine non poſſa ſoffrir la privazione; un odio per conſeguenza di queſto male, il quale ſuperi la reſiſtenza alla fatica; un amore di queſto bene, il quale ſuperi la propenſione all' inerzia, neceſſariamente richieggonſi per determinarlo ad operare: ſenza di queſto egli vivrebbe in una inazione perpetua.

CA-

CAPO VIGESIMOPRIMO.

Della Potenza di operare, e dei Principj delle nostre azioni.

SI acquista l'idea della *potenza* considerando da una parte o le alterazioni, che accadon nei corpi, o il cangiamento perpetuo delle nostre idee; e riflettendo dall'altra alle cause di questi cangiamenti, o di queste alterazioni. La potenza così considerata è *attiva*, o *passiva*. Quando si dice: *il fuoco ha la potenza di fonder l'oro*, e *l'oro quella di esser fuso*, la prima di queste proposizioni è un esempio della potenza attiva, la seconda della potenza passiva.

Tutte le cose sensibili ci somministrano esempj copiosi e dell'una e dell'altra. Della passiva, in quanto le loro qualità sensibili e la loro essenza medesima sono soggette ad una mutazione e alterazione continua; dell'attiva, in quanto debbe esservi stata sempre qualche potenza, che abbia fatto queste alterazioni.

Confessiamo però, che l'osservazione dei cangiamenti che accadon nei corpi, non ci dà un'idea della potenza attiva così dichiarata, come il riflettere su le operazioni dell'anima. Perciocchè supponendo la potenza necessariamente un'azione, e non avendoci che due generi di azioni, il pensare e il moto, non si possono dare similmente, che due generi di potenze, quella di pensare e quella di muovere. Ciò posto, io dico, che il corpo non dà alcuna idea della potenza di pensare, questa non nasce in noi che dalla riflessione sopra di noi medesimi. Nè si può dire nemmeno, ch'ei dia l'idea della potenza di muovere o di cominciare il moto, poichè, quando il corpo è in riposo, non si può ap-

apprendere in lui la potenza di moverſi da ſe ſteſſo: e quando è in moto, è piuttoſto paſſivo che attivo, piuttoſto moſſo che moventeſi. Non abbiamo noi dunque le idee della potenza di penſare e di movere, ſe non col riflettere a quello, che accade in noi.

In noi medeſimi troviamo ſempre e invariabilmente la potenza di cominciare o di ſoſpendere, di continuare o di far ceſſare diverſe operazioni dell'anima e diverſi movimenti del coppo; e tutto ſenza fatica, ſenza ſforzo, ma con un ſemplice atto di preferenza, che fa l'animo noſtro. Queſta potenza di preferire diceſi *volontà*. L'eſercizio attuale di queſta potenza è chiamato il *volere* o la *volizione*. Ogni azione o cominciata, o interrotta, o terminata ſecondo gli ordini di queſta potenza appellaſi *volontaria*; e diceſi *involontaria*, quando è fatta ſenza una tal preferenza o elezione dell'anima.

Noi chiamiamo *intelletto* la potenza di apprendere. La *percezione* è l'atto dell'intelletto. V'han tre maniere di percezioni. 1. Percezioni di idee in noi medeſimi. 2. Percezione del ſignificato de' loro ſegni. 3. Percezione delle loro convenienze o diſconvenienze.

Queſte due potenze dell'anima, vale a dire quella di apprendere e quella di preferire, ſono chiamate nello ſtile ordinario non due *potenze*, come io le chiamo, ma due *facoltà*; il qual termine ſarebbe aſſai conveniente, ſe non introduceſſe della confuſione nelle idee, come io ſoſpetto ch'ei faccia. E certo quanti non han ſuppoſto per ciò, che vi foſſero nell'anima degli enti reali producitori delle azioni dell'intelletto e della volontà? (1)

Dal-

(1) *Or non è più da temere sì fatto errore, e ſi può uſare ſicuramente in queſto ſenſo così il nome di facoltà, come quello di* potenza.

Dal sentimento interiore, che ciascuno ha della sua potenza sopra le proprie azioni, nasce l' idea della *libertà*, e della *necessità*. Un' Uomo è *libero*, finchè ha la potenza di pensare o di non pensare, di moversi o di non moversi secondo la preferenza o la scelta dell' animo suo. Ma quando egli non ha più la potenza di agire secondo la preferenza del suo animo, egli è *necessitato*. Non si può dunque aver libertà, 1. senza il pensiero, 2. senza il volere o senza aver preferito, 3. senza la potenza di operare. Una o due di queste condizioni senza la terza non bastano per formare la libertà. Perciocchè per esser libero,

1. Fa di mestieri il pensiero; che diffatti non si prenderà mai per agente libero una palla nè in moto nè in riposo; perciocchè ella non ha facoltà di pensare.

2. E' necessario oltre il pensiero il volere o la preferenza. Un Uomo uccide se stesso, o percuote un Amico per un moto convulsivo del suo braccio, moto ch'egli non ha la potenza di impedire nè di fermare; niuno crederà, ch'ei sia libero, perciocchè non ha la potenza di preferire.

Oltre al pensiero e al volere, ossia la preferenza si richiede la potenza di operare. Un Uomo mentre dorme, è portato in una camera, ove è un amico, ch'egli desidera di vedere; vien qui racchiuso; si sveglia appresso, s'accorge di trovarsi col suo amico, si trattien seco con sommo piacere. Non dimora egli volentieri nella camera? Niuno può dubitarne. Tuttavia siccome v' è chiuso dentro, non vi sta liberamente, perchè non ha la potenza d'uscirne. La libertà adunque non consiste nella semplice preferenza; ma nel poter operare o non operare secondo la scelta e la preferenza dell' animo.

Per la sua libertà l'Uomo ha impero egualmente sopra le sue idee interiori, come su i moti esteriori del suo corpo. Perciocchè siccome può a suo talento muovere tale o tal altra parte del corpo, così può a piacer suo chiamare alla fantasia un'idea, qual ch'ella siasi, fissarvisi, scacciarla, richiamarla (2). Ma in quel modo che non dipende dalla sua libertà, che il suo corpo tocchi o non tocchi qualch'altro, dovendo egli necessariamente da qualcuno essere sostenuto: così quando è desto, non è libero di pensare o di non pensare, dovendo necessariamente sentir qualcuna delle impressioni continue, che fan su i sensi gli obbietti esterni. E siccome dall'altra parte il corpo ha spesso dei moti involontarj, nella stessa maniera v'han pure delle idee, che niuno sforzo dell'animo può allontanare. Così un Uomo alla tortura non è padrone di privarsi della sensazione del dolore per ispeculare sopra quistioni di semplice curiosità.

Per epilogare adunque il fin quì detto circa alle potenze dell'Uomo: Egli ha la potenza di percepire, questa si chiama *intelletto*; ha la potenza di preferire; questa si chiama *volontà*: ha la potenza di operare, e non operare secondo la preferenza dell'animo suo; questa si chiama *libertà*. Se non ha più la potenza di operare secondo la preferenza del suo animo; egli è *necessitato*: se opera, ma non secondo questa preferenza; egli è *sforzato*: se preferisce, ma sopravvengono degli ostacoli che s'oppongono alla esecuzione del suo volere; egli è *impedito*. Quanto agli agenti, che non hanno nè pensiero nè volere, questi son sempre *necessitati*.

Po-

(2) *Vedi l'Append. al Cap.* 10.

Posti questi principj si possono, come parmi, terminare agevolmente le quistioni agitate da tanto tempo.

Prima Quistione. *La volontà è libera, o nò?* Questa quistione mi pare così ridicola, come sarebbero quest' altre due: *il sonno è rapido? La virtù è quadrata?* Perciocchè v'ha egli forse maggior ragione d'attribuire la libertà alla volontà, che la rapidità al sonno, o la figura quadrata alla virtù? La volontà è la potenza di preferire un' azione ad un' altra; la libertà è la potenza di cominciare, o di finire un' azione conforme a questa preferenza dell'animo. La volontà è dunque una potenza o facoltà, e la libertà un' altra. Il domandare pertanto se la volontà abbia la libertà, è lo stesso che domandare se una potenza abbia un' altra potenza: quistione troppo assurda perchè le si debba rispondere. Perciocchè chi non vede, che le potenze spettano solo agli Agenti, e che per conseguente non possono essere attributi d'alcun' altra facoltà o potenza? Laonde la quistione se la volontà sia libera, si riduce a questa: se la volontà sia un Agente propriamente detto. Poichè solo ad un Agente si può attribuire la libertà. Or ciò, che non è un ente reale, si può egli domandare, se sia un Agente? (3)

(3) *Presi i termini di* volontà *e di* libertà *secondo la definizione che l'Aut. n'ha dato, la presente quistione è certamente frivolissima. Ma quei che la fanno, per* volontà *intendono comunemente l' anima stessa, e intendono di dimandare* se l' anima sia libera o nò, *cioè se abbia o nò il potere di determinarsi da se medesima, ed operare in conseguenza della sua determinazione. In questo senso la quistione certamente non è frivola, ma è mal espressa. Vegganſi intorno a ciò le quistioni seguenti.*

A queſto propoſito io vorrei pure, che mi ſi diceſſe, quali progreſſi ſi poſſan fare nella cognizione di noi medeſimi con quiſtioni sì fatte, e con altre di ſimil genere, come *ſe l'intelletto ubbidiſca alla volontà. o la volontà all'intelletto?* Perciocchè ſiccome noi non conoſceremmo meglio la potenza, che abbiamo di parlare, di camminare, di cantare, di danzare ec. diſputando ſe la facoltà di danzare o di cantare dipenda da quella di camminare e parlare: così colle diſpute ſu le propoſte quiſtioni che poſſiam noi apprendere, che perfezioni la conoſcenza di noi medeſimi? Tale o tal penſiero può ben mettere in azione la potenza di ſcegliere, e la ſcelta attuale può eſſere cauſa di tal penſiero; così come il cantare attualmente una tal aria può eſſere l'occaſione di ballare una tal danza: ma in tutto queſto non è una potenza, che operi ſopra un'altra; è l'anima, che mette in opera queſte differenti potenze.

Seconda Quistione. *Che è ciò che determina la volontà?* L'anima. Se non appaga queſta riſpoſta, e ſi eſprime la quiſtione in queſt'altri termini: *chè è ciò che ſtimola l'anima a determinare la ſua forza motrice o direttrice piuttoſto per una azione, che per un'altra?* Io riſpondo allora, che l'anima è portata a rimanerſi nello ſtato medeſimo dalla ſatisfazione che vi truova; è portata a cangiarlo da qualche moleſtia che ne ſente. Lo proverò e per l'eſperienza, e per la coſa medeſima.

Per l'*eſperienza*. Perſuadete a un povero, ma indolente, che l'abbondanza è più utile della povertà, che gli agj della vita ſono da anteporſi a una triſta indigenza; s'egli è ſoddisfatto del ſuo ſtato, vi perſiſterà a diſpetto di tutti i voſtri ragionamenti. Sia un Uomo convinto, che la virtù è tanto neceſſaria per la felicità e di que-

ſta

sta vita e dell'altra, quanto il nutrimento lo è per la conservazione della vita presente: con tutto ciò egli non si prenderà mai pensiero di ricercare questa virtù, finchè non sarà *affamato della giustizia*, finchè non sentirà forte molestia ch'*ella gli* manchi. Dunque non è il maggior bene confessato siccome tale, che determini gli Uomini: ma è qualche noja presente, e massime quanto più è impaziente e più molesta. Di che eccovi la ragione.

1. Noi non possiamo esser felici, finchè siamo da qualche molestia travagliati. Questa sola comunque lieve si supponga, e qualunque ne sia la cagione, o l'assenza di un bene, o la presenza di un male, guasta tutti i nostri piaceri, e gli emple di amarezza. Essendo dunque la privazione di questa molestia il primo grado per giugnere al piacere e alla felicità, deve più presto piegar l'animo, che qualunque altra considerazione supposta.

2. Occupando questa molestia attualmente lo spirito, e avendovi come preso possesso, ne sbandisce per conseguenza ogn'altra idea: Questa molestia adunque dee eccitare il desiderio, e per via di questo la volontà: perciocchè non v'ha molestia senza il desiderio di liberarsene.

Ma l'animo non può egli esser tocco da un bene assente e superiore? L'animo, rispondo io, può averne l'idea: ma se questo bene non imprime in lui un desiderio, e per esso un'inquietudine che si renda signora di lui e agisca incessantemente, quest'idea d'un bene assente, quantunque confessato superiore a tutti gli altri, non farà che una speculazione affatto inoperosa, il che si pruova abbastanza dall'indolenza degli Uomini pei beni eterni. La miseria dell'Uomo non consiste nella privazione del maggior bene; altrimenti ognuno, che non gode attualmente de' beni

infiniti, sarebbe infinitamente misero; ma consiste nel peso di qualche molestia, da cui credasi oppresso.

Terza Quistione. *Che cosa è che eccita il desiderio?* E' la felicità, ossia è il bene. Ma non tutti i beni eccitano il desiderio egualmente. Ogni Uomo desidera principalmente quella porzione di bene, che secondo la disposizione presente dell' animo suo gli sembra necessaria per esser felice. Quand' abbia questa, ei può osservare altri beni anche maggiori o realmente o in apparenza, senza sentirsi pungere da niun desiderio. La cognizione della verità niun negherà, che non sia un bene maggiore de' piaceri sensuali. Pur tuttavia un Uomo a questi dedito e di lor pago riguarderà senza invidia il maggior Filosofo della terra, e non curerà punto il piacere d' istruirsi. Ciò posto, siccome il sentimento attuale del dolore ci priva d'ogni piacere, e fa, che attualmente siam miseri, egli ne segue, che ogni qual volta noi siamo in tale stato, ciò che deve eccitare maggiormente il nostro desiderio, debb' essere la privazione del dolore che attualmente soffriamo.

La Quarta Quistione riguarda *l' uso della libertà*.

Prima d'entrarvi è bene premettere alcune riflessioni. I disagj, che molestano gli Uomini più sovente, perciocchè regolarmente ritornano, sono la *fame*, la *sete*, il *caldo*, il *freddo*, la *stanchezza*, il *sonno*, ed altre cose simili. Se a questi s' aggiungono tanti mali che ci occorrono accidentalmente, se vi s' aggiungono le nostre pazze inquietudini, come la sete degli onori e delle ricchezze, e tanti altri desiderj sregolati, che la moda, l' esempio, l' educazione ci rendono abituali, si vedrà, che per una picciolissima parte soltanto della nostra vita siam noi esenti di que-

questi mali, onde poter essere fortemente allettati da un bene assente. Ogni idea d'un ben lontano poco ci lusinga, quando pensar dobbiamo a cacciare un male presente.

Ma questi mali non operan sopra di noi con una forza invincibile. Noi siamo liberi: abbiamo il potere di sospendere i desiderj presenti, di avvicinarci all'animo i beni più lontani, e di penetrare a fondo la loro realità. Convinti che siamo della superiorità di questi beni, noi sentiremo una sete vivissima d'assicurarcene il godimento. L'uso dunque, che far dobbiamo della *nostra libertà*, è di sospendere i nostri desiderj, esaminarne la natura, considerare le conseguenze, a cui ci posson condurre: e l'*abuso* consiste nel lasciarci da loro determinare senza disamina. Da questo procedono tutti gli errori, che noi commettiamo nella ricerca della felicità. Se con vera imparzialità e con matura riflessione ponderassimo i desiderj nostri, e le azioni, a cui essi ci inclinano, non erreremo sì facilmente.

Da ciò è manifesto, che l'Uomo giustissimamente è punito delle sue malvagie azioni, benchè la sua volontà sia sempre determinata da ciò, ch'ei giudica il meglio. S'egli ha l'animo guasto, se si lascia determinare precipitosamente e senza disamina, se si forma delle regole false sul bene e sul male, sul giusto e su l'ingiusto, egli è reo di questo suo procedere, ed è ragione, che sia punito. Dee forse la natura conformare le sue leggi eterne ai falsi giudizj degli Uomini?

QUINTA QUISTIONE. *Perchè nasi i desiderj degli Uomini sono così opposti: e perchè gli uni tendono al male, mentre gli altri tendono al bene?* Questa Quistione si riduce a quest'altra: *perchè mai la medesima cosa non si truova buona egualmente da tutti?* L'anima ha varj gusti come il

palato, e sarebbe così inutile la fatica, di chi voleſſe far amare a tutti gli Uomini la gloria o le ricchezze, come di chi voleſſe ſoddisfare il guſto di tutti gli Uomini col cacio o coll'oſtriche, cibi non men diſguſtoſi per alcuni, che ſquiſiti per altri. (4)

Perciò gli antichi Filoſofi prendevanſi una briga inutile, quando cercavano, ſe il ſommo bene conſiſteſſe nelle ricchezze, o ne' piaceri del corpo, o nella virtù, o nella contemplazione. Eſſi avrebbon potuto con egual ragione diſputare, ſe s'aveſſe a recare il guſto più dilicato nelle mele, o nelle pere, ed anche intorno a ciò dividerſi in varie Sette. Perciocchè ſiccome il ſapore aggradevole d'un certo frutto non dipende dall'eſſenza del frutto medeſimo, ma dalla con-

ve-

(4) *Il paragone non è eſatto; nè eſatta perciò l'applicazione che l'Aut. ne fa in ſeguito. Il palato è neceſſariamente determinato dalla fiſica impreſſione, nè è in potere dell'Uomo il far, che il tal cibo gli deſti una modificazione piacevole, o impedire, che ſpiacevole non gliela deſti il tal altro. Il deſiderio all'incontro è ben anch'egli determinato dalla maniera con cui un oggetto ha varj aſpetti e varie relazioni, ſecondo cui diverſamente può riguardarſi. L'amore per una coſa, e l'averſione per un'altra naſce dal mirar ſempre la prima dall'aſpetto migliore, e dal peggiore la ſeconda. Se l'Uomo faceſſe il contrario, ſovente l'amore ſi cambierebbe in averſione, e l'averſione in amore. Non è adunque perchè l'anima abbia diverſi guſti come il palato, che le inclinazioni degli Uomini ſi veggono così oppoſte, ma perchè le coſe medeſime da chi ſon riguardate ſolamente per un verſo, e da chi per un altro.*

venienza che ha col nostro palato: così la felicità maggiore consiste nel godimento di quelle cose, che producono il maggior piacere. E non si potrebbe trovar che opporre alla condotta degli Uomini vedendoli portati a cose diverse ed anche contrarie, se essi non avessero a pensare che al ben presente, e se simili agli altri animali ad una certa età cessassero d'essere per non esistere più? (5)

Sesta Quistione. *Ma perchè gli Uomini spesso antepongono il peggio al meglio?* Per ben rispondere a questa domanda conviene ascendere all'origine delle diverse cose, che determinan la volontà. Qualche volta ella è determinata da cagioni, a cui difficilmente si può resistere, da dolori atroci del corpo, da gravi malattie, da forti violenze esterne, come sarebbe la tortura ec. Essendo questi dolori penetranti e attivi, l'animo ne è abbattuto, vinto, sconcertato, e facilmente abbandona la via della moderazione e della virtù. E pochi sono, che sappiano contrappesare colla mira di un bene lontano l'influenza di queste pene presenti.

Altre fiate la volontà è determinata da una falsa estimazione dei beni presenti e assenti. Questa è la massima cagione degli errori degli Uomini. Misuran essi la differenza fra i beni e i mali, presenti e futuri, dalla loro distanza, e non più. E siccome gli obbietti più vicini sembran maggiori dei più lontani: così anche riguar-

(5) *In quel che riguarda le regole dell'onestà e della ragione sarebbero sempre riprensibili di lasciarsi determinar ciecamente senza premettere quell'esame maturo, che loro discoprirebbe ciò che amar debbono, e ciò che debbon fuggire.*

do ai beni e ai mali il preſente per ordinario ha la preferenza, e quel ch' è lontano, ha lo ſvantaggio. Ma queſto male e queſto bene aſſente ſaranno pure preſenti un giorno?

L'incapacità di godere di due piaceri in un medeſimo tempo ſembra eſſere la cagion principale di queſta falſa valutazione. Pochi piaceri preſenti, purchè ſian privi di noja, ci appagano. Ora chi è contento, è felice, e non penſa più oltre. Aggiungaſi, che gli Uomini ſono portati per ordinario a diminuire in ſe ſteſſi l'eſtimazione de' beni futuri per farli cedere a' preſenti. Credono, che queſti beni lontani non corriſponderanno all'idea, che ſi ſuol darne, perchè han provato talvolta, che certi piaceri, i quali erano dagli altri celebrati, e magnificati, loro ſono paruti inſipidi, e perchè anche le coſe medeſime, che ci piacciono in un tempo, talvolta in appreſſo ci vengono a noja. Deciſioni malvagie, ſe ſi applicano ai beni della vita futura, come ſe Dio non poteſſe renderli perfetti appieno!

Riſpetto purè alle coſe, che poſſono produrre felicità o miſeria, da molti ſi giudica falſamente. Credono, che le ſeconde non ſiano valevoli a produrre tutto quel male, che minacciano. Si luſingano non eſſer ſicuro, che le coſe non poſſano andare diverſamente, o che almeno non poſſan eglino diſtornarne il colpo o per induſtria, o per deſtrezza, o per cangiamento di coſtumi ec.

Le cauſe di queſti falſi giudizj ſono l' infingardaggine, l' ignoranza, l' inavvertenza, la precipitazione, le paſſioni, la luſinga di poter eſſer felice ſenza il godimento de' beni lontani, che promeſſi ci ſono dalla virtù. Ciò che fortifica queſta illuſione, è il diſpiacere o reale o ſuppoſto, che accompagna quelle azioni, che guidano all'eterna felicità. Si reputa coſa contraria al buon ordine il renderſi infelice per arrivare alla felicità.

Ma

Ma riguardo a questo conviene esaminare, se l'Uomo non possa per avventura rendersi piacevoli quelle azioni, che spiacevoli gli sembrano. Egli il può senza dubbio. In certe occasioni un giusto esame della cosa produrrà quest'effetto; in altre lo farà la pratica, l'applicazione, il costume. Egli è certo, che l'uso rende sovente aggradevole ciò che di lontano si mirava con avversione: L'abito aggiugne alle azioni, che colla pratica si son rendute a noi famigliari, un sì vivo piacere, che non sappiamo astenercene che con rammarico. E' certo in secondo luogo, che la mira della felicità rende dolce ogni azione, che vi contribuisse necessariamente. Io mangio un frutto; sulle prime ei mi par disgustoso; ma pure il pensiero, che ei deve contribuire a ristabilire la mia sanità, mi fa scemare il cattivo gusto. Continuo a mangiare: a poco a poco lo trovo meno spiacente, poi buono, alla fine piacevole, e saporito.

Abbastanza si è favellato in un'opera, come questa, della poca cura, che gli Uomini si danno per arrivare alla felicità. Aggiugnerò solamente, che i premj, e le pene, che Iddio ha unito all'offervanza e al dispregio delle sue leggi, debbono aver forza bastante per determinarci alla virtù, quand'anche si considerasse la felicità, e la miseria d'una vita futura solamente come possibile; e quand'anche fosse vero, il che però è contrario alla sperienza, che ogni Uomo dabbene gemesse quaggiù nella miseria, e che il malvagio godesse d'una perfetta felicità.

Se una miseria infinita è possibile, non è egli da insensato l'esporvisi per vani piaceri, e di sì corta durata? Se la speranza dell'Uom dabbene è fondata; eccolo eternamente felice: se s'inganna, non sarà almeno infelice, poichè non sentirà più nulla. Ma se l'empio s'inganna, egli è

sciagurato eternamente: se l'indovina, la sua maggiore felicità non può esser altro che l'annichilamento, il quale è il peggio, che possa all'Uom giusto intervenire. Speranza spaventevole!

Io ho esposte qui le idee primarie e originali, di cui tutte sono composte le altre idee. Di queste idee madri e primitive quelle che ci vengono per la *sensazione*, si possono ridurre all'*estensione*, alla *solidità*, alla *mobilità*, ossia *capacità di ricevere il moto*; quelle che ci vengono dalla *riflessione*, alla *potenza di pensare*, e di *muovere*: quelle che dalla *sensazione*, e dalla *riflessione*; all'*esistenza*; alla *durata*, e ai *numeri*. Per mezzo di tali idee noi potremmo forse spiegare puranche la natura de' *colori*, de' *gusti*, degli *odori*, e in genere di tutte le altre idee, se potessimo conoscere le diverse modificazioni dell'estensione e i moti diversi de' corpuscoli, che producono in noi queste idee sensibili.

CAPO VIGESIMOSECONDO.

Dei Modi Misti.

I Modi misti non differiscono dai semplici, se non in ciò, che questi sono un composto di idee semplici della medesima specie, come una *dozzina*, una *ventina* ec., laddove i primi sono un composto d'idee semplici di diversa specie, come l'*obbligazione*, l'*amicizia*, *la menzogna*, ed altri.

L'anima dopo aver raccolto un certo numero d'idee semplici ha il potere d'unirle, e di comporle senza badare, se v'abbia fuori di se cosa al-

alcuna simigliante a quelli composti. Basta adunque per formare i modi misti, che l'anima giudichi, che certe idee posson essere unite fra loro, e che le unisca diffatti in un sol tutto. Si chiamano comunemente sì fatti composti da noi *formati* col nome di *nozioni*. Si acquistano *l'idee* delle nozioni in tre maniere.

1. Colle *osservazioni*, che si fanno sulle cose medesime: così s' acquista l' idea della *beneficenza* in mirando un Uomo a far bene altrui.

2. Coll' *induzione*, ossia coll' unione volontaria di varie idee semplici: così chi forma una nuova legge, concepisce la cosa che ordina o che proibisce prima di vederla praticata.

3. Colla *spiegazione* o *dinumerazione delle idee, che compongono queste nozioni*: così uno può arrivare alla conoscenza della nozione della *menzogna* udendo l'enumerazione di queste quattro idee, di cui è composta. I suoni articolati. 2. L'idee, che son nella mente di quel che parla. 3. i segni di queste idee. 4. questi medesimi segni impiegati da chi parla ad affermare o negare una idea diversa da quella che ha nella sua mente.

Dopo che è stato introdotto il parlare, per questo mezzo acquistano il più degli Uomini la cognizione delle idee composte. Si può infatti per via di questa enumerazione farne altrui una rappresentazione esattissima.

L'unità d'una nozione dipende da quell' atto della mente, che considera come un sol tutto l'idee semplici, che la compongono. Il segno di questa unità è il nome medesimo della nozione, il che si fa chiaro da questo, che di rado alcun aggregato d'idee semplici si crede costituire una nozione, se non è espresso con un qualche nome. Diffatti sebbene il delitto di colui, che uccide un vecchio, sia per sua natura così proprio a formare una nozione distinta, come il delitto

di

di chi uccide suo Padre: tuttavia siccome il primo di questi delitti non ha nome particolare, così non si riguarda come un'azione, che sia d'una specie differente da quelle d'uccidere un altr'Uomo. Non si fissano nomi proprj, se non a quei composti d'idee, che sono d'un uso più frequente nella società, e nella conversazione, dove ciascuno si sforza di esprimere i suoi pensieri con tutta la prontezza possibile. Quelle unioni d'idee, che possiam formare in noi stessi, ma che entran di rado nel discorso; si lasciano staccate senza legarle con alcun nome. E se cade l'occasione d'averne talvolta a favellare, si ama meglio di radunare allora le fatte idee disperse, ed enumerarle ad una ad una, che caricar la memoria e de la composizione e del nome d'una nozione, di cui non si avrà per avventura mai più occasione di ragionare.

Questa inutilità di caricar la memoria è la cagione, che ciascuna lingua ha de' termini, che non si possono esprimere in un'altra lingua con una parola particolare. Ciò viene, perchè ogni nazione a motivo de' suoi costumi e delle sue usanze particolari è costretta a far de' composti di certe idee, e fissarvi de' nomi, che un'altro non ha avuto occasione nè di formare, nè di prendere in prestanza da' suoi vicini. Tale era presso i Greci il nome di *ostracismo*, e presso i Romani quello di *proscrizione*.

Con questi principj si scioglie facilmente la quistione: *perchè le lingue siano soggette a continue mutazioni*. Egli è, perchè i costumi e le opinioni degli Uomini variano tutto giorno, da che nascono sempre nuove combinazioni d'idee, nuove nozioni, e la necessità per conseguenza da istituir nuovi nomi per esprimerle, e schifarne le lunghe descrizioni. Che noiosa leggenda non farebbe di mestieri, se ci ostinassimo a non vo-

ler

ler introdurre le parole *appellazione*, *soprantendenza*, ed altre simili? (1)

Una cosa che merita riflessione, si è, che il *pensiero* e il *moto*, a cui si riducono tutte le azioni, e le *potenze* che queste azioni producono, sono le tre idee, di cui si è fatto il maggior numero di nozioni. Non è maraviglia. Poichè aggirandosi la grande occupazione degli Uomini su le proprie azioni principalmente, è stato necessario, che s'applicassero a ben conoscerne le modificazioni, e a fissarvi de'nomi. Senza queste nozioni, e i loro nomi sarebbe stato quasi impossibile di far delle leggi, di punire i delitti, e di ragionare sulle varie modificazioni di quelle azioni, che si distinguon fra loro per le cause, i mezzi, i fini, il tempo, il luogo ec., e dove si consideran eziandio le modificazioni delle potenze che le producono, qual sarebbe per esempio l'*imprudenza*, che è la potenza di fare e di dire tutto ciò, che si vuole, senza riguardo o riserva alcuna. Questa potenza o attitudine, che in uno si truova di fare una cosa, si chiama *abito*, allorchè per molti atti reiterati è divenuta famigliare: e quando si può ridurre all'atto ad ogni occasione, si chiama *disposizione*: così il mal umore è una disposizione alla collera.

La

(1) *Questo fa vedere, quanto sia da biasimare la pedanteria di chi ricusa di adottare dall' altre lingue i termini espressivi che a noi mancano, unicamente, perchè son d' altre lingue. V' han però alcuni, che corrono all' estremo opposto, e che non istudiando la propria lingua quanto è dovere, sostituiscono, per non saperli, ai termini proprj i forestieri, e credendo di arricchire la lingua di nuovi termini significanti, non fanno che caricarla di sinonimi inutili.*

La potenza è adunque il principio di tutte le azioni. Ogni ſoſtanza, che eſerciti la ſua potenza, ſi chiama *cauſa*; e ogni ſoſtanza da lei prodotta, ogni qualità da lei incorporata in qualche ſubbietto, ſi dice *effetto*. L'efficacia poi, per la quale una nuova ſoſtanza o qualità è ſtata prodotta, ſi chiama *azioni* nel ſoggetto che l'ha prodotta, e *paſſione* nel ſoggetto in cui è ſtata prodotta o variata.

Queſt' efficacia negli Agenti intellettuali non può conſiſtere che nelle modificazioni del lor penſiero e della loro volontà; e negli Agenti corporei che nelle modificazioni del loro moto. Di alcun' altra ſpecie di azioni io non ho idea maggiore di quella, che poſſa avere di ſenſi diverſi da' noſtri. Quanti termini vi hanno adunque, che ſi ſuppongono eſprimere delle azioni, e non eſprimono, che gli effetti prodotti in un ſubbietto con qualche circoſtanza riguardante il ſubbietto medeſimo, o la cauſa che ha ſopra di lui operato? Così i termini di *creazione* e di *annichilazione*, che ſi credono eſprimere l'azione, o la maniera, con cui le coſe ſon create o annichilate, non ſignificano altro, ſe non che una cauſa ha creato o annichilato qualche coſa. Similmente un Contadino, il qual dice che il freddo fa agghiacciar l'acqua, e che crede eſprimere un'azione, non eſprime altro che un effetto, cioè che l'acqua dapprima fluida è divenuta ferma e dura.

CA-

CAPO VIGESIMOTERZO.

Delle Idee Compleſſe delle Soſtanze.

L'Anima vedendo certe qualità ſemplici ſempre e inſeparabilmente unite inſieme, giudica, che tutte appartengano ad uno ſteſſo ſoggetto; e dando un nome a queſto ſoggetto, riguarda l'unione di tutte le qualità che vi ſcopre, non come un'idea compoſta, ſiccome dovrebbe fare, ma come una ſola idea ſemplice. E non potendo concepire, come tante qualità diverſe poſſano inſieme ſuſſiſtere per ſe medeſime, loro ſuppone un ſoſtegno un *ſubſtratum*, nel quale e ſopra il quale elle ſiano, eſiſtano, e ſuſſiſtano. Queſto ſoſtegno è quello ſi chiama *ſoſtanza*.

L'idea della *ſoſtanza in generale* non è adunque, che l'idea di non ſo qual ſubbietto, che ſi ſuppone eſſere il ſoſtegno delle qualità, che in noi eccitano delle idee ſenſibili. La terra, diſſe un giorno un Filoſofo Indiano, è ſoſtenuta da un elefante: queſt'elefante da una teſtuggine; queſta teſtuggine da un non ſo che. Or la ſoſtanza de' Filoſofi Europei corriſponde preſſo a poco al *non ſo che* del Filoſofo Indiano.

Le idee delle ſoſtanze particolari ſono compoſte dell'idea oſcura di queſta ſoſtanza in generale, e dell'unione delle qualità ſemplici, che vediam conſiſtere inſieme, e che ſupponiamo emanare dalla coſtituzione interna, o dalla eſſenza incognita della ſoſtanza in generale.

Le idee delle ſoſtanze corporee ſono compoſte 1. delle qualità primarie, che dai noſtri ſenſi nei corpi ſi ſcoprono, come la *groſſezza*, la *figura*, il *moto* ec. 2. delle qualità ſecondarie o ſenſibili, che non ſon altro ſe non la potenza

che

che hanno i corpi di eccitare in noi delle idee: 3. delle potenze attive e passive dei corpi, vale a dire della potenza che i corpi hanno o di cagionare nelle qualità primarie di un altro mutazioni tali, ch'egli ecciti in noi idee diverse da quella che eccitava innanzi, o di ricevere essi medesimi sì fatte mutazioni.

Quindi è, che quanto è maggiore il numero delle qualità primarie e secondarie, che si conoscono nei corpi, tanto più perfetta è l'idea, che se ne ha. Diffatti l' *oro* o il *diamante* sono per ordinario assai meglio conosciuti dagli Orefici e de Giojellieri, che da' Filosofi.

I corpi per lo più si distinguono dalle qualità secondarie o sensibili: perciocchè i nostri sensi sono incapaci di farci conoscere la configurazione, la grossezza, la tessitura delle parti insensibili della materia, da cui per altro dipendono le vere cause della loro differenza.

Se noi avessimo sensi sì penetranti da scoprire le più piccole e le più minute parti de' corpi, questi ecciterebbono in noi certamente idee assai diverse da quelle che eccitan presentemente. L'*arena*, che agli occhj nostri apparisce colorita e opaca, a traverso d'un buon microscopio vedesi trasparente; e il *sangue* che agli occhj nudi par tutto rosso, veduto per lo microscopio è un liquor trasparente, in cui nuotano alcuni globetti rossi (1) in piccolissimo numero.

Ma

(1) *Il Sig.* Hewson *ha provato recentemente, che i supposti globetti non sono che viscichete compresse, entro cui nuota un piccolissimo globetto solido, che dal* P. Torre *era stato creduto un piccolissimo sferellino, e gli avea fatto dire per conseguenza, che le molecole del sangue erano annulari.*

Ma non dobbiam tuttavia, come altrove s' è avvertito, lagnarci della debolezza de' nostri sensi. L' Autore del nostro essere colla sua sapienza infinita ha disposto gli organi nostri di modo, che possan servirci pe' comodi e pe' bisogni di questa vita, e tanto basta. Essi difatti ci forniscono tutto ciò, che è necessario per conoscere e ben distinguere gli obbietti, che ci posson essere o utili o pernicios. Ed oltrecciò assai innanzi ci fan penetrare negli effetti e nelle maravigliose opere della natura per iscoprirvi ed amirarvi la potenza e la bontà del loro e nostro Autore. Che vogliam noi di più? Sensi più vivi e più estesi ci sarebbon d'impaccio. Perciocchè è ben vero, che meglio conosceremo la natura delle cose, ma questa cognizione medesima ce ne farebbe perdere l'uso.

Quanto alle idee delle sostanze spirituali son esse composte 1. delle idee dell' operazioni dell'animo, che sono il *Pensiero*, il *ragiocinio* ec. ma essendo sicuri da una parte che queste operazioni non sussistono da se medesime, e non potendo dall' altra comprendere, che appartengano al corpo, e possan dal corpo esser prodotte, noi giudichiamo in secondo luogo, che siano azioni d' un' altra sostanza, che chiemiamo *spirito*.

Dal che si vede, che noi abbiamo un' idea egualmente chiara della sostanza spirituale, che della corporea. L'una è supposta il sostegno delle qualità del corpo, l' altra il sostegno delle operazioni dello spirito. Le due qualità principali, che conosciamo nel corpo, sono l' *impulso*, e la *coesione* delle parti solide: le due principali, che conosciamo nello spirito, sono il *pensiero*, e la *potenza di operare*. Molte altre qualità conosciamo inerenti al corpo; e varie maniere di pensare conosciamo altresì nello spirito, come il *credere*, *dubitare*, *temere*, *sperare*, ec. Ma siam

ben

ben lontani dal comprendere sì negli Spiriti, che ne' corpi ciò che forma e costituisce la loro sostanza.

Non avremmo però maggior ragione per negare, o rivocare in dubbio l'esistenza degli spiriti, quand'anche si trovassero nelle nozioni ch'io m'ho dato delle difficoltà ardue a sciogliere, che di negare quelli de' corpi sotto il pretesto, che la loro nozione racchiude delle difficoltà impossibili a spianare. La divisibilità in infinito di una estensione finita, o s'accordi o si neghi, ci trae a conseguenze, che è impossibile di spiegare o di conciliare. (2) Negheremo noi per questo l'esistenza de' corpi?

L'idea dell'essere Supremo è parimente un'idea composta, che comprende esistenza, durata, potere, sapere, felicità, e molt'altre qualità ed attributi, che noi estendiamo in infinito. Ma quest'idea compleſſa di Dio, eccettuatene l'infinito, non racchiude niun'altra idea, che non partecipi dell'idea compleſſa, che abbiamo degli altri spiriti: perciocchè le nostre idee sì degli

(2) *Ammettendo la divisibilità della materia in infinito, non possiam arrivar mai neppur col pensiero ai primi elementi, onde ella è composta, poichè comunque una particella a forza di divisioni si concepisca impicciolita, finchè ella è ancor divisibile, non può mai considerarsi come un primo elemento: conviene dunque in tal caso ammettere de' composti senza le parti componenti. Negando la divisibilità della materia in infinito, ed ammettendo l'esistenza de' primi elementi che la compongono, convien supporli inestesi, perchè, finchè sono estesi, saran sempre divisibili: conviene dunque supporre, che elementi non estesi abbian formato composti estesi.*

gli spiriti che de' corpi si terminan tutte a quelle, che riceviamo per la sensazione e per la riflessione.

CAPO VIGESIMOQUARTO.

Delle Idee Collettive delle Sostanze.

NOi abbiamo riguardo alle sostanze delle idee, che dir si possono *collettive*, perchè essendo composte delle idee di molte sostanze particolari unite insieme, si considerano in conseguenza di questa unione, come se formassero una sola idea: tali sono le idee di *greggio*, di *armata* ec.

Queste idee collettive non sono che come quadri artificiali, in cui la mente aduna sotto una sola immagine e un solo nome molte cose separate e indipendenti l' una dall' altra, affine di contemplarle e parlarne più comodamente. Perciocchè non v' han cose tanto lontane fra loro, che l' animo non possa unire in una sola idea. L' idea che si esprime col termine *Universo*, n' è una pruova evidente.

CAPO VIGESIMOQUINTO.

Delle Relazioni.

L'Animo nostro acquista un' altra specie d'idee col confronto, che fa di due cose fra loro. L'atto della mente, con cui trasporta, per così dire, una cosa vicino ad un' altra, e le considera tutte e due mirando l' una rispetto all' altra, si chiama *relazione*. (1) I nomi, che esprimono per

(1) *Questo termine s'adopera comunemente più per esprimere ciò, che una cosa ha rispetto ad un' altra,*

l' espressioni, con cui si risponde alle domande: *quando? quanto tempo?*

Similmente i termini di *giovane*, di *vecchio*, ed altri che riguardano il tempo, e che si supongono indicare delle idee positive, non sono a parlar veramente, che termini relativi ad una lunghezza di tempo, di cui si ha idea. Così un Uomo si chiama giovane o vecchio, secondo il maggiore e minor tempo che gli rimane a vivere, per giugnere a quella età, a cui gli Uomini ordinariamente pervengono. Ciò si vede chiaramente dall' applicazione di questi medesimi termini ad altre cose. Un Uomo si chiama giovine all' età di 20. anni, e si chiama vecchio un cavallo, che ne abbia anche solo 18. Il Sole all' opposto e le Stelle quantunque durino da moltissime generazioni d' Uomini, non si chiamano nè giovani nè vecchj; perciocchè non sappiamo qual periodo sia loro stato assegnato.

Grande, *picciolo*, *forte*, *debole*, ed altri termini simiglianti non sono parimente che termini relativi. Così un cavallo si crede *picciolo*, quando non sia arrivato all' altezza ordinaria della sua specie; e un Uomo *fiacco*, quando non abbia la forza di quelli della sua età e della sua corporatura.

CAPO VIGESIMOSETTIMO.

Dell' identità, e della diversità.

NOi acquistiamo l'idea dell'identità e della *diversità*, confrontando una cosa considerata in un certo tempo e luogo con se medesima considerata in un altro tempo e in un altro luogo.

Quando vediamo, che una cosa esiste in un certo tempo e in un certo luogo, noi siam sicuri, ch'ella è dessa, e che non può essere un'altra cosa, quantunque forse per molte parti vi abbia fra lei e qualche altra cosa una perfetta rassomiglianza. Perciocchè due cose della medesima specie non possen essere ad un tempo stesso nel medesimo luogo; una necessariamente per la sua impenetrabilità ne esclude l'altra. Perciò quando si chiede, se una cosa è la medesima o nò, questa domanda si riduce a quest'altra: questa cosa che esiste in questo tempo, in un tal luogo, è la medesima che nello stesso o in altro luogo esisteva in un tale altro tempo? Per meglio concepire questa materia, è necessario distinguere i diversi subbietti, di cui si desidera sapere l'identità o la diversità.

Noi abbiamo idea di tre soli generi di sostanze 1. Dio. 2. Le Intelligenze finite. 3. I Corpi.

Dio è eterno, immutabile, e presente in ogni luogo: non si può dunque dubitare della sua identità.

Le Intelligenze finite han cominciato ad esistere in un certo tempo e luogo: onde la loro identità si determinerà sempre per la relazione della loro esistenza a questo tempo e luogo, ove han cominciato ad esistere.

Si deve dire il medesimo di qualunque particella di materia, finchè non è scemata nè accresciuta.

Si determina l'identità e la diversità delle modificazioni e delle relazioni nel medesimo modo, che si determina quelle delle sostanze. Ma siccome le azioni degli enti finiti, che si riducono al pensiero e al moto, si succedono continuamente, egli è impossibile, che queste azioni possan esistere senza essere permanenti in diversi tempi e diversi luoghi. Per conseguente niun pensiero e niun moto considerato in diversi tempi può essere il medesimo, perciocchè ciascuna delle loro parti ha un diverso cominciamento di esistenza.

Da questo si vede, che ciò che costituisce un individuo, che da ogn' altro individuo lo distingue, e che chiamasi nelle scuole *principio individuale*, si è, che la sua esistenza è fissata ad un tempo particolare, e ad un luogo incomunicabile a due esseri della medesima specie. Supposto per esempio che un atomo esista in un luogo e in un tempo determinato, egli è evidente, che quest'atomo considerato in qualunque istante della sua esistenza è, e continuerà ad essere il medesimo, finchè esisterà a questo modo. Si può dire lo stesso di due, cento, mille atomi, e più uniti in un sol corpo, qualunque sia la loro disposizione: finchè consistono insieme nel medesimo modo, saran sempre i medesimi; ma se un atomo solo viene a staccarsi, non sarà più la medesima unione, nè per conseguenza la medesima massa.

L'identità de' vegetabili non consiste, come quella de' corpi non organizzati, nell'esistenza continuata della medesima massa, ma nella conservazione della lor vita e della loro organizzazione. Finchè una quercia, che ha parti organizzate e proprie a ricevere e a distribuire il nutrimento necessario alla formazione del tronco, della corteccia, e delle foglie, conserverà questa

or-

organizzazione di parti, finchè il fuoco vi circolerà, si chiamerà la medesima quercia, tuttochè ella abbia acquistate novelle parti, a cui ha comunicato la vita che ella gode. Il caso è presso a poco eguale negli animali, di cui io pongo, che l'*Uomo* sia una specie particolare. Se loro si *applica* ciò che ho detto delle piante, si potrà conoscere che cosa sia ciò che fa, che un animale seguitò ad essere il medesimo animale.

Per aver giusto idee su l'identità dell'*Uomo*, noi dobbiamo considerare in lui, oltre l'identità della *medesima sostanza* e del medesimo *animale*, quella della medesima *persona*.

La prima *persona* indica un essere intelligente, che per un sentimento interiore di se stesso inseparabile dal pensiero ragiona, riflette, e si considera come il medesimo in diversi tempi e diversi luoghi. Ora per questa coscienza, e questo sentimento interiore, che io ho, e che han tutti gli *uomini*, io sono ciò che chiamo *me stesso*. Questo al mio avviso è ciò che costituisce l'identità personale, o ciò che fa, che io sono sempre il medesimo, e che qualunque essere ragionevole è sempre il medesimo. E questa identità sussiste, fin a tanto che io ho il sentimento interiore d'aver fatto certe azioni, o d'aver avuto certi pensieri; perciocchè quell'*io*, che ha fatto un'azione altre volte, è quel medesimo *io*, che se ne ricorda al presente.

Ciò che io chiamo *me stesso*, è adunque quest'essere, e quest'*io* che pensa, che è convinto delle mie azioni, che sente in me del piacere e del dolore, che è capace di felicità e di miseria, e che per conseguente è interessato per me, finchè ha il sentimento interiore di se medesimo. E tutto ciò, a cui si unisce il sentimento interiore di quest'essere che pensa, costituisce con lui la medesima persona. Di maniera che finchè

egli si sente unito a quell' altra cosa, si attribuisce tutte le sue azioni come proprie di se medesimo.

Quest' identità personale è il fondamento de' premj e delle pene. Poichè appunto perchè ho il sentimento interiore di me medesimo, io sono per me medesimo interessato. Altrimenti se l' *io dormiente* non avesse il medesimo sentimento, che l'*io vegliante*, sarebbero due persone differenti, e non vi sarebbe minore ingiustizia a punire l'*io dormiente* per ciò, che avesse fatto l' *io vegghiante*, che a punire un gemello per delitti, che suo fratello avesse commesso, benchè il loro esterno fosse così somigliante, che non si potesse distinguerli.

Ma dirà alcuno: supposto che io perda la memoria d' alcune azioni della mia vita, di modo che non ne abbia più niuna cognizione, son però con tutto ciò quella medesima persona, che ho fatto quelle azioni, di cui ora non ho memoria. Dunque l'identità personale non consiste nel sentimento interiore di me medesimo.

Bisogna toglier l'equivoco di questa obbiezione, che suppone quel che non è. Vale a dire che l'identità del medesimo Uomo e l'identità della medesima persona facciano una sola e medesima identità. Se è possibile, e ciò non si può negare, che il medesimo Uomo possa avere in diversi tempi de' sentimenti interiori che non abbiano relazione l'uno all' altro, egli è pure fuor di dubbio, che quest' Uomo deve costituire diverse persone in diversi tempi. Dalle più solenni dichiarazioni è manifesto, che tutti gli uomini riconoscono questa verità. Le leggi umane non puniscono l'Uomo pazzo per le azioni, che ha fatto l'Uomo savio, nè l'Uomo savio per ciò che ha fatto l'Uomo pazzo, dal che si vede, che elle formano del medesimo Uomo due per-

so-

sone. E non si dice tutto giorno: *il tale non è più lo stesso: è fuor di se stesso?* Espressioni, che danno a divedere, che quel tal Uomo non sia più quell'*io*, che costituisce la medesima persona.

Ma si farà per avventura ancora quest' altra obbiezione: Secondo i vostri principj un Uomo ubbriaco non è la medesima persona che fuor dell' ubbriachezza. Ora perchè si punisce, allor quando non è più ubbriaco per ciò, che nella ubbriachezza ha fatto? Io rispondo, che si punisce per la medesima ragione, per cui si punirebbe pe'delitti, che avesse commesso dormendo. (1) Le leggi umane puniscono secondo la maniera, con cui i Giudici conoscon le cose. Ora nel caso riferito essi non saprebbon distinguere ciò che è reale da ciò che è finto. Essi non ponno dunque accettare l'ignoranza per iscusa di ciò, che s'è fatto nel vino. Può esser vero, che un Uomo fuor dell' ubbriachezza abbia perduto l'idea di tutto ciò, che ha fatto essendo ubbriaco; ma il delitto è avverato contro di lui, e non si può provare per sua difesa il difetto di sentimento interiore. (2)

(1) *Quando non si potesse verificare, ch'ei fosse realmente addormentato.*

(2) *Un altro motivo, per cui uno si punisce pei delitti commessi nell' ubbriacchezza, egli è, perchè l' ubbriacchezza è uno stato, a cui l' Uomo per lo più si riduce volontariamente, ond' egli è sempre reo in tal caso d' essersi posto volontariamente in uno stato da fargli commettere de' delitti. Quando però si possa avverare, ch'ei fosse realmente ubbriaco, e punito assai meno di quel che sarebbe, se lo stesso delitto avesse fatto a mente fresca.*

Ma nel gran giorno, in cui saranno scoperti i segreti di tutti i cuori, niuno avrà a render conto per ciò che gli è stato interamente ignoto (3), e ciascuno vi riceverà ciò che merita, secondo che l' accuserà o scuserà la propria coscienza.

Conchiudo adunque, che ogni sostanza che comincia ad esistere, deve essere necessariamente la medesima, finchè dura la sua esistenza; lo stesso è pure dei modi, e lo stesso ancor dei composti, o racchiudan essi delle sostanze distinte, o de' modi diversi, finchè dura la loro esistenza, finchè la loro unione continua ad esser la stessa, eglino saran sempre i medesimi. L' oscurità, che v' era in questa materia, veniva non dalla oscurità della cosa medesima, ma dal decidere che si faceva dell' identità d' una cosa per l' identità d' un' altra. Perocchè fin a tanto che l' idea d' una cosa sarà invariabilmente chiamata col medesimo nome, la sua identità e la sua diversità sarà così facile a conoscere, che non si potrà mai aver dubbio sopra questo soggetto.

CAPO VIGESIMOOTTAVO.

D' alcune altre Relazioni.

TUtti i subbietti, le cui qualità semplici hanno parti o gradi, possono essere paragonati per rapporto a queste qualità semplici come *più bianco*, *più dolce*, *meno*, *ec.* Queste relazioni si possono chiamare *relazioni proporzionali*.

Le circostanze dell' origine d' una cosa danno luogo ad altre relazioni, come *Padre*, *Figlio*, *Fratello*, *Cugino*, ed altri gradi di parentela. Io chia-

(3) *Cioè che ha fatto senza saper di farlo.*

chiamo questa specie di relazioni *relazioni naturali*. Questa parentela, e questo sangue comune in fondo è il medesimo fra le bestie, che fra gli Uomini. Con tutto ciò non si dice, almeno nella maggior parte dell'Europa, quel toro è avo di quel vitello, e zio di quell'altro. Perchè nè le leggi, nè il commercio rendono punto necessaria la conoscenza di tali relazioni.

Alcune convenzioni, che obbligano a far certe cose, o che ne danno il diritto e il poter morale, sono un'altra causa di relazioni, come *Capitano*, *Generale* ec. Io chiamo queste relazioni fondate sopra convenzioni fatte tra gli Uomini *relazioni d'istituzione* o *volontarie*. Queste relazioni possono cessare, senza che le persone cessino d'essere: ma le relazioni naturali sono inalterabili, e durano quanto le persone.

V'ha un'altra maniera di relazioni, che consiste nella conformità, o nella opposizione delle azioni volontarie dell'Uomo a una certa regola. Si possono queste chiamare *relazioni morali*.

La conformità o l'opposizione delle azioni a questa regola è ciò, che le rende moralmente buone o cattive, e ciò che determina il Legislatore a farci o bene o male. Questo bene e questo male si chiamano *premio* e *pena*.

Sonovi tre sorti di regole morali, le quali hanno tutte le loro sanzioni. 1. La Legge Divina. 2. La legge civile. 3. La legge d'opinione o di riputazione. Riferendo le azioni alla prima di queste leggi, si giudica, se non *peccati* o *buone azioni*; riferendole alla seconda si giudica, se non *delitti* o *azioni innocenti*; riferendola alla terza si giudica, se non *virtuose* o *viziose*. (1)

(1) *Secondo al parlar comune però* virtuose *e* viziose *si chiamano le azioni anche quando si riferiscono alla legge Divina e alla legge Civile.*

Io intendo per legge Divina la legge, e he Dio ci ha prescritto per regola delle nostre azioni, e che ci ha fatto conoscere mercè dei lumi della ragione e della rivelazione. Che Dio ci abbia dato una tal legge, non può dubitarne chi considera 1. ch'egli ha il diritto di farlo, essendo noi sue creature. 2. ch'ha la bontà e la sapienza che si richiede per dirigere le nostre azioni a quello, che è migliore. 3. che ha il potere d'impegnarvici con premj e con pene di un peso infinito e d'un'eterna durata. Questa legge di Dio è la sola pietra di paragone, per cui possiamo giudicare della bontà e della malvagità morale delle nostre azioni, e sapere, se dall'Onnipotente ci meriteranno o la felicità o la miseria.

Le leggi civili sono quelle, che la società ha stabilite per regolare l'azioni de' Cittadini. Niuno disprezza queste leggi, perchè alla loro osservanza e al loro disprezzo va unito il godimento o la privazione dei beni, della libertà, e della vita.

Havvi in terzo luogo la legge d'*opinione* o di *riputazione*. Si suppone dappertutto, che le parole *virtù* e *vizio* significhino azioni buone o cattive di lor natura. In questo senso la virtù conviene con ciò che la legge di Dio comanda, e il vizio con ciò ch'ella proibisce. Egli è certo però, che ogni nazione, ogni società ristringe il significato di queste parole alle azioni, ch' ella reputa oneste o vergognose. Perciocchè in qualunque paese si viva, la regola per giudicare, se un'azione è riguardata come virtù o come vizio, è il vedere, se ella è approvata o biasimata generalmente. V'ha in tutte le Nazioni una tacita convenzione di onorare certe azioni e chiamarle *virtù*, o disonorarle e chiamarle *vizj* secondo l'opinioni, le massime, e i costumi del paese.

Che sia così, ognuno il conoscerà, ove osservi,

vi, che quella medesima azione, che è considerata nel mio paese come virtù, e che vi riporta la pubblica estimazione, è riguardata in un altro come vizio, ed è generalmente vituperata. I nomi di virtù e di approvazione hanno una sì intima collegazione, che si usano sovente l'uno per l'altro, come si vede in Virgilio, quando dice: *sunt hic etiam sua præmia laudi.* (Eneid. l. 1. v. 461.)

Ma qualunque diversità si supponga ne' costumi degli Uomini, convien dire tuttavia, che le loro idee sopra ciò che essi chiamano virtù, o vizio, sono quasi dappertutto conformi alle leggi invariabili, che Dio ha stabilite intorno al giusto e all'ingiusto. E certamente non v'ha cosa, che asficuri ed accresca il bene generale dell'Uman Genere d'una maniera così diretta e sensibile, come l'ubbidienza a queste leggi Divine: siccome al contrario non v'ha cosa, che esponga a più mali e calamità, come la trasgressione di queste medesime leggi. E sè gli Uomini non rinunziano ad un tempo stesso e al buon senso e alla ragione e al loro proprio interesse, non è probabile, che pongan giammai sì universalmente se stessi in non cale, che facciano oggetto de'loro dispregj azioni buone per se medesime, e delle loro lodi azioni per se stesse malvagie.

Poco versati però nella Storia del Genere Umano si mostran coloro, i quali non sanno, quanta forza abbiano l'approvazione ed il biasimo, perchè si abbraccino le usanze ed i costumi di quelli, tra i quali si vive: La maggior parte degli Uomini si governano principalmente secondo le leggi del costume. Da queste leggi sono colpiti assai più, che dalle leggi di Dio, e dalle leggi civili. Le pene che incorrono quelli, che trasgrediscono le leggi divine, si contrappesano colla speranza di una futura riconciliazione

con Dio: e ciascuno può si lusinga di poter fuggire i gastighi, che minacciansi dalle leggi civili. Ma quanto alle leggi del costume si sa non esserci Uomo, che se ne trascura l'esatta osservanza, possa evitar la censura e il dispregio degli altri. Ora di dieci mila non v'ha forse un solo così insensibile, da poter sostenere il dispregio e la condanna di quelli, con cui egli vive.

La Morale consiste nel riferire le nostre azioni alle leggi. Or siccome queste leggi non sono, che una raccolta di varie idee semplici; il conformarsi a queste leggi non è pur altro, che ordinare le proprie azioni di modo, che le idee semplici che le compongono, corrispondano all' idee semplici, che la legge prescrive. Dal che si vede, che gli *enti morali* e le *nozioni morali* sono fondate sopra l'idee semplici, che ci vengono per la sensazione e per la riflessione, e tutte colà si terminano. Consideriam per esempio l'idea complessa, che noi esprimiamo col nome di *ammazzamento*. Se esaminiamo tutte l'idee particolari ch' ella racchiude, troveremo, che non son altro, se non un ammasso d'idee semplici, che vengono dalla riflessione e dalla sensazione. Perciocchè primieramente per la riflessione che facciamo su le operazioni dell'animo nostro abbiam l'idee di volere, di deliberare, di risolvere, di desiderar male ad un altro, d'aver cattiva intenzione contro di lui, siccome pure l'idee di vita, di percezione, e della facoltà di moversi. La sensazione in secondo luogo ci fornisce tutte le idee semplici, e sensibili, che si possono scoprire in un Uomo, e l'idea di un'azione, per cui in un tal Uomo distruggiamo la percezione e il moto, tutte le quali idee sono comprese nella parola *ammazzamento*. Secondo che io trovo; che questa collezione d'idee semplici s'accorda o non s'accorda colla

estimazione generale nel paese ove io vivo, e che dalla maggior parte vi è giudicata degna di lode, o di biasimo, io la chiamo un' azione *virtuosa* o *viziosa*. Se prendo per regola la volontà di un supremo e invisibile Legislatore, secondo che io suppongo in tal caso, che questa azione sia da lui comandata o vietata, la chiamo *buona* o *cattiva*, un *peccato* o un *dovere*. Se ne giudico per rapporto alla legge civile, dico allora, che è *delitto*, o *non delitto*, secondo che v'è conforme o contraria. Di modo che dovunque noi prendiamo la regola delle *azioni morali*, di qualunque misura ci serviamo per formarci idea delle virtù e de' vizj, le azioni morali son sempre composte d'idee semplici, che noi riceviamo originariamente dalla sensazione, e dalla riflessione; e la lor rettitudine o malvagità consiste nella convenienza, o disconvenienza, che hanno coi modelli prescritti da qualche legge.

Ma per aver giusta idea delle azioni morali, in due modi si debbono considerare, 1. in se stesse e in quanto sono una collezione d'idee semplici; e in questo senso non contengono niuna moralità, niente più che l'azione d'un cavallo che beve, o d'un papagallo che canta. 2. In quanto son riferite ad una certa regola; e per questo rapporto diventano o buone, o cattive, o indifferenti.

Dal non distinguere questa differenza spesso nascono degli abbagli. Il togliere per esempio ad un' altr' uomo senza suo consentimento ciò che a lui s' appartiene, è ciò che chiamasi *furto*. Ma questo termine indica nel suo uso ordinario non ciò che è l'azione in se stessa, ma la bruttezza morale dell'azione. Quindi noi ci sentiamo comunemente portati a condannare i ladronecci, perchè li consideriamo come azioni contrarie alle leggi e all'equità. Ma se per timore che un furioso si uccida o si ferisca, io gli involo segre-

tamente la ſpada, quantunque ciò poſſa chiamarſi *furto* conſiderato in ſe ſteſſo, o come un'azione puramente poſitiva, egli tuttavia non ſarà furto riferito alla legge Divina, o conſiderato come un'azione morale.

Io non finirei mai più, ſe voleſſi ſcorrere tutte le relazioni poſſibili. Quelle di cui ho parlato, ſono le più conſiderabili, e baſtano per moſtrarci l'origine e i fondamenti di tutte le altre idee di relazione.

CAPO VIGESIMONONO.

Delle Idee Chiare e Oſcure, Diſtinte e Confuſe.

Fin quì ho moſtrato l'origine delle noſtre idee e ho ſcorſo le loro ſpecie differenti. Or è da oſſervare la diſtinzione, che di lor faſſi in *chiare* e *oſcure*, *diſtinte* e *confuſe*.

Le *idee ſemplici ſon chiare*, quando i loro obbietti le preſentano all'animo con tutte le circoſtanze richieſte ad una ſenſazione, o percezione ben regolata, e quando la memoria le conſerva sì perfettamente, che al biſogno può di nuovo rappreſentarle all'animo nel medeſimo modo.

Le *idee compoſte ſon chiare*, quando l'idee, che le compongono, ſon chiare elle pure, e nota e determinato è il loro numero.

L'*oſcurità delle idee* viene o dalla imperfezione degli organi, o dall'impreſſione troppo leggiera degli obbietti, o dalla debolezza della memoria, che non ſa conſervarle quali le ha ricevute, ma le laſcia per così dire offuſcare e ſcolorire. (1)

Un'

(1) *L'Ab.* di Condillac *chiama impropria la denominazione d'idee oſcure, e vuole, che quando di-*

Un' *idea distinta* è quella, in cui si vede chiaramente una differenza, che la distingue da ogni altra. Un' *idea confusa* è quella, che non si fa distinguere abbastanza da un' altra idea. Così l' oscurità si oppone alla chiarezza, e la confusione alla distinzione.

Ciò che rende l' idee confuse, sono i loro nomi medesimi. Perciocchè essendo ogni idea ciò ch' ella è, e per conseguenza distinta essendo da ogn' altra idea, ella non può esser confusa se non per questo, che possa indicarsi egualmente con un altro nome, come con quello, che le si suole attribuire. Se mi si domanda, perchè gli Uomini non esprimano sempre le loro idee coi termini più proprj, è, risponderò io, perchè non conoscono con bastante precisione le differenze delle cose, le quali vogliono ciascuna il proprio nome ad esclusione d' ogn' altra.

Non v' hanno quasi che l' idee composte, che possano divenire confuse, il che accade,

1. Quando si compongono d' un troppo picciol numero d' idee semplici, e che queste son pur le medesime, che compongono altre idee. Così l' idea del *leopardo* è confusa, se non racchiude che l' idea d' una bestia di pelle macchiata, poichè

---

dicesi che uno ha idee oscure, *debba dirsi che* non ha idee. *Ma quando io veggo un oggetto a distanza grandissima senza poter determinare se sia nè Uomo, nè colonna, nè albero ec. qualche rappresentazione n' ho tuttavia. Dall' altra parte un termine par necessario per distinguere per questa rappresentazione sì debole e indecisa da quella che ho del medesimo oggetto a lui accostandomi; e il nome di rappresentazione o idea oscura non sembrò a quest' effetto il più improprio.*

chè non si può distinguerla da quella della pantera, della tigre, e di molti altri animali, che hanno similmente la pelle sparsa di molte macchie.

2. Quando le idee, che le compongono, sono sì fattamente tra loro miste e confuse, che non si possa discernere, se quest'ammasso s'abbia a chiamare col nome, che gli si dà ordinariamente, o con altro. Io non saprei meglio esprimere l'imbarazzo, in cui mi truovo, quando ho a dare un nome a un simile ammasso informe, che per quelle carte colorite, che si mostrano in alcune galleries, le quali rappresentano figure bizzare, eteroclite, che non rassomigliano a nulla. Si ha bel dirmi: questa è una *scimia*, questa è una *quercia*; io non veggo che colori senza ordine, e gettati alla ventura, nè so conoscere, se il nome di quercia o di scimia loro convenga meglio, che tutt'altro. Ma quando uno specchio cilindrico collocato in una certa maniera unisce questi tratti irregolari, e li fa vedere in una giusta proporzione, allora la confusione sparisce; veggo, che quelle immagini rappresentano una scimia ed una quercia, e che per conseguenza questi nomi loro convengono.

3. Finalmente quando la loro composizione non è determinata, e precisa. Così veggiamo parecchi, per non aver imparata la precisa significazione dei termini, cangiar l'idea, che vi annettono quasi ogni volta che ne fan uso.

La confusione ha dunque una relazione intima e necessaria colle parole, e riguarda sempre due idee, e principalmente quelle due, che son tra sè più vicine. Per evitare questa confusione bisogna esaminare accuratamente l'idee, che debbonsi unire o separare nella formazione dell'idea composta, e fissarvi il nome, non adoperarlo giammai, che per esprimere quella precisa collezione d'idee,

d' idee, che si è fatta. Nell' idea di *coraggio* per esempio quante idee non s' introducono affatto straniere a questa virtù? Bisogna adunque esaminarle, ritenere quelle sole, che il vero coraggio costituiscono, e escludere l'altre, e chiamarle con altro nome.

Non vi sarebbe più confusione nelle idee, quando fossero le une dall' altre così distinte, come distinti sono gli uni dagli altri i loro nomi. Si potrebbe forse arrivare a questa distinzione precisa; ma siccome la pigrizia, e la vanità degli Uomini è troppo mal sofferente della fatica; così ella è piuttosto da desiderare, che da sperare. (z)

Conviene osservare, che le nostre idee composte possono esser chiare e distinte per una parte, e oscure e confuse per l'altra. L' idea d'una figura di mille lati, considerato soltanto il numero de' suoi lati, farà sì distinta, che si potrà ragionare e formar anche delle dimostrazioni sulle proprietà, che dipendono dall' aver lei mille lati piuttosto che 999.; posta però sott' occhio, da una figura di 999. lati non si saprà in alcun modo distinguere. Sono scorsi molti errori nella mente degli Uomini, e molta confusione si è sparsa ne' loro ragionamenti per non aver fatto questa osservazione.

CA-

(z) *A tal fine di utilità grandissima riuscirebbe* un Dizionario Metafisico, *in cui si desse la nozione precisa di tutti i termini, o sia ad ogni termine si apponesse un' esatta dichiarazione della nozione che v' è annessa.*

CAPO TRIGESIMO.

Delle Idee Reali, e Chimeriche.

Riferendo l'idee agli obbietti, che le hanno prodotte, e di cui si suppongono rappresentative, si possono considerare sotto a questa triplice distinzione, 1. *reali* o *chimeriche*. 2. *complete* o *incomplete*. 3. *vere* o *false*.

L'*idea reale* è quella, che è conforme al suo originale, o qualche essere reale. *Idea chimerica* è quella, che non ha alcuna conformità nè colla realità delle cose, nè coll'originale che rappresenta. Laonde se noi esaminiamo le varie maniere d'idee, di cui siamo capaci, troveremo:

1. Che quantunque le nostre idee semplici non sono tutte immagini o rappresentanze perfette di ciò che esiste fuori di noi, sono però gli effetti costanti delle potenze, che Dio ha compartito alle cose d'imprimere in noi tali o tali altre sensazioni. Elle sono dunque reali, perchè fanno distinguere realmente le qualità o le potenze reali delle cose.

2. Che le sole idee composte possono divenire chimeriche. Ed ecco quali di sì fatte composizioni d'idee sieno reali, e quali nò:

Quelle delle nozioni e delle relazioni non avendo esistenza, che in noi medesimi, ed essendo elle stesse il proprio originale, è impossibile, che l'originale non rappresentino perfettamente, e per conseguenza che sien chimeriche; eccetto soltanto quando racchiudano dell'idee incompatibili.

Potrebbero però esser riputate chimeriche dagli altri le nostre idee delle nozioni, quando le chiamassimo con nomi diversi da quelli, che l'uso ha lor fissato. Così io vorrei inutilmente

tac

cacciato di dire delle chimere, se col nome di *coraggio* volesti esprimere un turbamento, che abbatte, e che è inattivo nel pericolo.

Le idee composte delle sostanze sono reali, quando non racchiudono che idee di qualità semplici, le quali consistono realmente insieme; ma sono chimeriche, quando sono composte d'idee di qualità, che niun Uomo ha mai veduto consistere insieme in niun soggetto. Tale è l'idea d'un Centauro.

CAPO TRIGESIMOPRIMO.

Delle Idee Complete, e Incomplete.

L'Idee reali sono o complete, o incomplete: *complete*, quando rappresentano interamente gli originali, di cui si suppongono rappresentative: *incomplete*, quando non rappresentano che una parte del loro originale.

1. Tutte l'idee semplici son complete, perchè rappresentano interamente la potenza, che Dio ha dato agli obbietti, per destare in noi tale o tal altra sensazione.

2. L'idee delle nozioni siccome non si riferiscono ad alcun originale, che sia fuori di noi, e altro originale non hanno, fuorchè il capriccio di chi le forma: così sono complete, e non possono divenire incomplete, che in un sol caso, quando cioè si pretenda, che quadrino esattamente con quelle, che un'altra persona chiama col medesimo nome. Io unisco insieme a cagion d'esempio le quattro idee seguenti: 1. veggo un uomo in un gran pericolo. 2. la paura non lo confonde, non lo turba punto. 3. egli pondera con animo fermo e tranquillo i mezzi, che ha presenti per lo scampo. 4. forma un piano, e lo eseguisce con un'azione co-

ſtante ſenza intimorirſi de' nuovi pericoli, che incontra. Chiamo queſt' azione *coraggio*. Ella è completa per me. Un altro fa un differente compoſto, a cui applica il medeſimo nome.

Queſta ſua nozione ſarà completa, finch' egli non la riferirà, che alla ſua compoſizione medeſima, ma diverrà incompleta, ſe la riferirà alla mia, come a ſuo originale.

3. L'idee delle ſoſtanze ſi ſuppongono rappreſentare o l'eſſenza reale delle coſe, o le loro qualità e potenze. Ma noi non ne abbiamo idea completa nè per l'uno, nè per l'altro riguardo.

Non ne abbiamo quanto all' eſſenza reale, perchè eſſendoci queſt' eſſenze affatto ignote, poſſiamo noi ſcoprire i loro modelli, i loro archetipi, i loro originali? Taluno potrebbe credere, che ſiccome l'idee che abbiamo delle ſoſtanze, non ſono che collezioni di varie idee ſemplici rappreſentanti le qualità oſſervate o ſuppoſte eſiſtere inſieme nello ſteſſo ſoggetto; così queſte collezioni coſtituiſcono la loro eſiſtenza reale. Ma ſe queſta foſſe la loro eſſenza reale, le proprietà che ſi ſcoprono in tale o tal altro corpo, ſarebbero legate neceſſariamente con queſta collezione d'idee, e da lei ſi potrebbon dedurre in quella ſteſſa maniera, che le proprietà d'un triangolo ſi deducono dall'idee di tre linee, che chiudono uno ſpazio. Or l'idea comune, che gli Uomini han del *ferro* per cagion d'eſempio, lor rappreſenta un corpo d'un certo colore, d'un certo peſo, d'una certa durezza: una delle proprietà di queſto corpo è la *malleabilità*. Ma non v'ha certo più ragione di dire, che la malleabilità dipenda dal colore, dal peſo, e dalla durezza, che di dire, che il colore, il peſo, e la durezza dipendano dalla malleabilità. Queſte proprietà dipendono tutte

dalla

dalla costituzione interiore del corpo, dalla figura, dalla grossezza, dalla tessitura delle sue parti primitive, di cui non possiamo avere idea.

Nè è meno impossibile il formare un' idea compiéta delle sostanze per via delle loro qualici sensibili. Poichè non è in potere di nessun Uomo di unire nell' idea d' una sostanza nè tutte le sue potenze, nè tutte le sue qualità; conciossiachè elle siano troppo diverse, e in troppo gran numero. La più parte delle qualità, che compongono le nostre idee de' corpi, non sono che le potenze, che gli uni hanno sopra degli altri. Or come possiamo noi esser certi di conoscere tutte queste potenze, vale a dire tutti i cangiamenti, che gli uni dagli altri posson ricevere secondo le varie maniere, in cui possono gli uni agir sopra gli altri? Di ciò è impossibile il fare esperimento sopra di nessun corpo, non che sopra tutti. Dal che io conchiudo, che è cosa superiore a tutte le forze, e a tutta l'estensione dello spirito umano l' aver giammai una idea completa di niuna sostanza.

CAPO TRIGESIMOSECONDO.

Delle Idee Vere, e False.

NOn essendovi che le proposizioni, le quali in rigore siano capaci di verità e di falsità, non si possono le idee chiamar vere o false, che in conseguenza di qualche proposizione interna. E certamente se le nostre idee non sono che percezioni dell' anima, non si possono chiamar nè vere, nè false, come non si può chiamar vero, nè falso un semplice nome. L'idea di *Centauro*, in quanto è una percezione nella mia mente, non ha in se di verità o di falsità, che il suo nome, quando è scritto o pronuncia-

to

to. Confesso bene, che prendendo la paroìa *vero* in senso metafisico, in quanto cioè ogni cosa è realmente quello che è, si può dire, che tutte l' idee son vere. Ma nelle cose medesime, che vere sono in questo senso, vi ha forse una relazione segreta colle nostre idee, che si suppongono essere l' esemplare o l' archetipo di questa specie di realità, e sopra di queste idee si forma sempre una proposizione mentale.

Quello che fa adunque, che le nostre idee sian vere o false, è, che l' anima le riferisce a cose esteriori, e in questo rapporto giudica tacitamente della loro conformità, o opposizione a queste cose. Se questo giudizio è vero, l' idee son vere, se falso, son false elle pure. Ecco i casi più ordinarj, in cui si fanne a questo propósito de' giudizj suscettibili di verità o di falsità.

1. Quando un Uomo giudica, che le sue idee sian conformi a quelle, che un' altr' Uomo chiama col medesimo nome, come avviene intorno all' idee di *coraggio*, di *giustizia*, di *temperanza* ec.

2. Quando suppone, che le sue idee convengono colla realità delle cose.

Quanto al primo tutte le nostre idee possono esser false, ma le semplici meno dell' altre. Poichè di rado avviene, che un Uomo chiami *bianco* ciò, che un altro chiama *nero*; e molto meno che confonda l' idee di diversi sentimenti, e nomini *colore* ciò, che un altro appella *odore*. Circa l' idee composte, quelle delle sostanze sono le meno soggette ad esser false, o ad esprimere in diverse persone diverse cose. Perciocchè le sostanze facilmente si distinguono dalle loro qualità sensibili. Sono adunque quasi le sole nozioni, che possono per questo riguardo esser false. Egli è possibilissimo per esempio, che sulla *giustizia* uno abbia idee diverse da quelle,

le, che abbiamo noi: Perciocchè non essendo le nozioni se non composti d' idee, che l' anima forma a suo talento, noi non abbiamo altro modello, su cui lavorarle, che l' idee di quelle persone, le quali si suppongono impiegare i nomi delle nozioni nel loro più giusto significato. Ora è troppo facile, che a questo modello esattamente non corrispondano, e per conseguenza che in questo senso sian false.

Quanto al secondo caso, cioè quando noi riferiamo le nostre idee all' esistenza reale delle cose, non v' hanno che l' idee delle sostanze, che possano esser false. L' idee delle nozioni non riferendosi ad alcun archetipo esteriore sono necessariamente vere e fedeli. L' idee semplici lo sono similmente, perciocchè corrispondono alle potenze, che Dio ha posto negli obbietti di eccitare in noi le tali o tali percezioni.

Nè accusar si debbono quest' idee di falsità, perchè l' anima giudichi, che elle sieno nelle cose medesime. Perciocchè Iddio non ce ne fa aver le sensazioni, se non affine che ci servano a distinguere le cose, e a scegliere quelle, di cui abbiamo mestieri. Laonde o io giudichi, che l' idea del *color giallo* per esempio sia sopra il *fiorrancio*, o nell' anima stessa, ella non dee perciò essere accagionata di falsità. La sensazione del color giallo non m' è data in questo caso che per distinguere il fiorrancio dagli altri fiori. O dipenda adunque questa sensazione dalla semplice tessitura del fiorrancio, o abbia nel fiorraucio qualche cosa simile a se, basta, ch' ella mi rappresenti sempre costantemente il distintivo, che ha il fiorrancio dagli altri fiori, ella sarà sempre vera.

Non si potrebber tampoco quest' idee tacciare di falsità, quand' anche in virtù della varia istruttura de' nostri organi fosse stabilito, che il me-

de-

desimo oggetto producesse idee differenti in differenti persone. Ciò non si potrebbe conoscer mai, operando sempre lo stesso obbietto sopra ciascun individuo nel medesimo modo. Io inclino tuttavia a credere, che l'idee prodotte in differenti persone dai medesimi obbietti siano molto le une alle altre somiglianti. Si può bensì mal nominarle; ma ciò non le rende per questo false.

Le sole idee delle Sostanze possono adunque esser false nel senso, in cui io qui prendo questo termine: e tali possono divenire in più modi. 1. Quando si prendono per immagini dell'essenza delle cose a noi ignote. 2. Quando uniscono delle qualità semplici, che non coesistono in alcun ente reale, qual sarebbe l'idea d'un Centauro. 3. Quando d'un'unione d'idee semplici reale, e determinata se ne esclude qualcuna, che necessariamente coesiste coll'altre: così per esempio s'avrà un'idea falsa dell'*oro*, quando si neghi formalmente, che la *fissità* (1) consista coll'altre sue proprietà, che sono l'estensione, la solidità, la qualità d'esser malleabile, fondibile ec. Se però questa proprietà si ommetta semplicemente per ignoranza, o per inavvertenza, l'idea che ne resterà, sarà piuttosto imperfetta, che falsa.

Ma di qual si voglia modo riferisca l'anima le sue idee, o le riferisca cioè alla significazione de' loro nomi, o alla realità de' loro obbietti, io credo, che meglio si sgrebbe a chiamarle *esatte* o *inesatte*: esatte, quando quadrano co' loro archetipi; inesatte, quando se ne allontanano; e in questo senso l'idee in quanto sono percezioni dell'animo nostro, purchè non abbraccino idee incompatibili, son tutte esatte.

CA-

(1) *Proprietà di reggere al fuoco senza consumarsi.*

CAPO TRIGESIMOTERZO.

Delle Associazioni delle Idee, e degli affetti Corporei, e Spirituali.

TUtti gli Uomini nelle opinioni, nei ragionamenti, e nella condotta degli altri san distinguere qualche tratto bizzarro, e qualche specie di pazzia. Spesso decidono giustamente; ma altrettanto si pensa di lor medesimi. Anzi v'hanno forse nelle loro opinioni, e nella loro condotta delle irregolarità assai più originali; ma di cui essi non si avveggono, e di cui sarebbe spesso malagevole anche il convincerli.

Si imputano comunemente questi difetti all'educazione, e alla forza dei pregiudizj: e il più delle volte con ragione. Ma per questo modo non si discende fino alla radice del male, nè se ne diviſano tutte le cause, i sintomi, i pericoli. Ora essendo questa malattia assai contagiosa, sicchè infetta sovente le persone ancor più sensate, egli è necessario di bene svilupparne la natura.

Alcune delle nostre idee hanno tra se una connessione necessaria, ed è non pur dovere della ragione, ma sua gloria e sua perfezione il saper ben conoscere queste idee, e conservarne e fortificarne la Società. Ma si fanno nell'animo altre fortificazioni pericolose. Ciò avviene fra quelle idee, che non hanno alcuna affinità, nè alcuna relazione fra loro; idee che dovrebbero star disunite eternamente, ma che s'associano insieme per qualche accidente con tai legami, che l'abito a poco a poco li rende quasi indissolubili. La loro società diviene sì ferma e sì costante, e la cor-

corrispondenza fra loro è sì pronta, che quando una sola si presenta alla mente, si presentano altresì tutte l'altre. E in questa società non v'ha alcun'idea, che sia indifferente per l'altre sue compagne: tutte si soccorrono, si animano, si eccitano scambievolmente, e tutte lavoran sempre di concerto alla conservazione della loro unione.

Or siccome queste associazioni d'idee licenziosamente collegate si formano o a caso, o per deliberazione d'animo, egli è chiaro, che esser debbono infinitamente diverse secondo la diversità degli umori, dell'educazione, e dell'interesse di ciascun Uomo.

Si contraggono coll'uso certe maniere di pensare, di volere, e di moversi, le quali procedono a parer mio dagli spiriti animali che aperte si certe vie, scorrono per esse infino a renderle strade battute, dove camminano poscia con tanta facilità, come se questo moto fosse lor naturale. Io non concepisco altra ragione di questi abiti, parlando anche degli abiti di pensare: Che se mal m'apponessi, ciò che ho detto, servirà almeno a spiegare in qualche modo, perchè quando un'idea si desta, tutte si destino similmente quelle, che sono seco associate; perchè quando un'idea si desta, tutte si destino similmente quelle, che sono seco associate; perchè quando si fanno certi movimenti del corpo, tutti quelli, che sogliono accompagnarsi, si formino pure insieme; e perchè un'aria tutta intera a un Musico rissovvenga, tosto che l'ha incominciata. (1)

Que-

(1) *Vedi l'Appendice al Capo* 10.

Queste arbitrarie collegazioni d'idee hanno una forza sì possente per isconcertare le nostre azioni morali e naturali, le nostre passioni, i nostri ragionamenti, le nostre nozioni medesime, che non v'ha cosa al Mondo, che tanto meriti ogni nostra più forte applicazione, quanto il procurare di prevenirle o dissiparle.

L'idee degli spiriti e de' fantasmi hanno elle più relazione colle tenebre, che colla luce? Con tutto ciò fate, che una sciocca fantesca venga a imprimere quest'idee nello spirito d'un Fanciullo, come se elle fossero inseparabili, accaderà forse, ch'egli non le potrà mai più separare, e non si troverà mai fra le tenebre, senza esser preso dall'idee spaventevoli di qualche spettro o fantasma. Non v'ha pure niuna relazione fra il dolore, e il luogo, ove si è partito: nondimeno l'idea di questo luogo porta sempre con se un'idea di dolore, si confondono sempre, e non si può soffrire più l'una che l'altra.

Gli abiti e i vizj dell'animo contratti in questa maniera non sono men forti nè men frequenti, comechè meno osservati. Sia taluno persuaso o per l'educazione, o per qualche altro principio, che non v'ha essere, che non sia materiale; quali nozioni avrà egli mai degli spiriti puri? Abbia unito fin dalla sua infanzia una specie di figura all'idea di Dio, quali assurdità non ammetterà riguardo alla divinità? Creda infallibile qualche persona, e esiga questa, che si consenta ad una proposizione senza esaminarla: si giugnerà a confessar anche, che un corpo possa occupare naturalmente due luoghi separati ad un medesimo tempo.

Queste collegazioni sì strette e sì indissolubili fra molte idee, che non avrebbono dovuto mai unirsi, nè comportare di vedersi insieme, sono

quelle

quelle che han formato e mantenuto le opposizioni, e le guerre irreconciliabili fra tante Sette di Filosofia. Confesso, che l'interesse ancora mantiene molti in opinioni, che essi pure conoscono esser erronee; ma sarebbe ingiusto il dire, che tutti quelli che v'aderiscono, s'ingannino deliberatamente, e che tutti rigettino contro la propria coscienza le verità, che evidentemente conoscono. Egli è fuor di dubbio, che v'han degli Uomini, i quali fan veramente ciò, di cui tutti si vantano, che è di cercare sinceramente la verità.

Quello pertanto, che inganna le Persone ancor più sincere fino a farle operare contro il senso comune, è, che l'abito, l'educazione, il pregiudizio di partito ha loro fatto confondere in una sola idea idee affatto incompatibili, le quali sembrano loro indivise e inseparabili, come se fossero una sola. Il parlare in gergo allora è chiarezza, il parlare senza conclusione è buon senso, e le assurdità sono dimostrazioni. Non cercate altronde le cause della più parte degli errori degli Uomini. Che se questa proposizione si crederà troppo avanzata, mi si concederà almeno, che l'unione d'idee per se stesse incompatibili è il più pericoloso di tutti gli errori. Ella impedisce di vedere e di esaminare; empie necessariamente l'animo di false idee, e i ragionamenti di false conseguenze.

Dopo di aver esposto l'origine, l'estensione, e le differenti specie delle nostre idee, che è quanto dire i mezzi e materiali delle nostre cognizioni, sembra, ch'io dovrei ora passare a dimostrare l'uso che ne fa l'anima e le cognizioni che può ricavarne. Ma perchè le idee astratte hanno una relazione necessaria coi termini generali, e tutte le idee in genere hanno un'intima collegazione colle parole, io reputo impossi-

bile il parlar chiaramente delle nostre cogni-
i, che consistono in proposizioni, senza esa-
ir prima la natura del linguaggio, e l'uso
dee farsene. Questo adunque sarà il soggetto
terzo Libro.

Fine del primo Tomo.

SAGGIO
FILOSOFICO
DI GIO: LOCKE
SU L'UMANO INTELLETTO
COMPENDIATO
DAL D.r WINNE

Tradotto, e Commentato da FRANCESCO SOAVE C. R. S. Professor di Filosofia Morale nel R. Ginnasio di Brera.

Quinta Edizione Veneta.

TOMO SECONDO.

IN VENEZIA
NELLA STAMPERIA BAGLIONI.
MDCCCVII.

COMPENDIO
DEL
SAGGIO FILOSOFICO
DI GIOVANNI LOCKE
SOPRA
L' UMANO INTELLETTO.

LIBRO TERZO,
DEL LINGUAGGIO
CAPO PRIMO.

Delle Parole, e del Linguaggio in generale.

AVendo Iddio destinato l'uomo ad essere animal socievole, non solo gli ha ispirato l'amore della società, e l'ha posto in necessità d'aver commercio con quelli della sua specie; ma di più l'ha dotato della facoltà di parlare, che è l'anima della società, creando in lui degli organi capaci a formar de' suoni articolari, che si chiaman **parole**.

Per formar una lingua non bastava, che si pronunciasser de' suoni articolari; perciocchè varj uccelli possono fare altrettanto; era di più necessario, che questi suoni rappresentassero agli altri Uomini i nostri concetti interni. Ma ciò non bastava ancora alla perfezione della lingua, faceva mestieri di trovar il mezzo d' abbreviare i discorsi, ed evitare inoltre la confusione, che

prodotta avrebbe la moltiplicazione de' nomi, se ciascuna cosa avesse avuto il suo nome particolare. Questo segreto si è trovato felicemente formando delle idee generali, e fissandovi de' termini generali, i quali con una sola parola esprimono insieme molte idee particolari.

La differenza che passa fra le nostre idee, è adunque il fondamento di quella che è fra i nomi, e il fondamento del loro uso maraviglioso. Quelli son divenuti generali, a cui è stato commesso l'ufficio di rappresentare idee generali; e particolari sono rimasti quelli, che idee soltanto particolari ci rappresentano. Ve n'han ancor d'una terza spezie, che sebbene non dinotino immediatamente un'idea positiva, vi si riferiscono però disegnandone l'essenza: come: *nulla*, *ignoranza*, *sterilità*, ed altre simili.

E' cosa degna di osservazione, che le parole, le quali significano azioni e nozioni tutte opposte a quelle de' sensi, sono tuttavia prese in prestanza dalle idee sensibili. I termini *immaginare*, *comprendere*, *gustare*, *concepire*, *turbamento*, *confusione*, *tranquillità* ec. con cui si esprimono varie maniere di pensare, son tutti cavati dalle operazioni delle cose sensibili. E le parole di *Spirito*, e d'*Angelo* significano nella loro prima origine l'una il *soffio*, e l'altra un *messaggero*. Dal che possiamo conghietturare, quali fossero le nozioni di quelli, che furono i primi a parlare le lingue, d'onde essi le cavassero, e come la natura abbia suggerito loro i principj delle loro cognizioni. (1)

Ma affine di meglio comprendere la forza del parlare, e l'uso che vuolsi fare; è necessario di ve-

(1) *Vedi l'Appendice*.

vedere a fondo 1. quale ſia la ſignificazione immediata delle parole. 2. Poichè tutti i nomi, ſalvo i nomi propri, ſon generali, e non ſignificano tale o tal coſa particolare, ma le ſpecie dalle coſe, tornerà bene l'eſaminare che coſa ſieno le ſpecie, e i generi delle coſe, e come ſi formino. Queſte conſiderazioni ſaranno il ſoggetto de' ſeguenti Capitoli.

APPENDICE.

Formazione e Analisi delle Lingue.

Ad un Libro, che tanto aggirasi intorno al Linguaggio, par troppo importante il premettere alcuna cosa circa alla formazione delle Lingue, e ai principi generali, da cui son esse nodrite. Imperocchè il di questo soggetto io mi sono già ampiamente nelle *Ricerche intorno alla ispirata antichità* [illegible] *Società e d'una lingua, e all'influenza reciproca dell'una e dell'altra* [illegible] *Gramatica Generale*. Milano [illegible]. Qui non farò che farne un piccolo aggiunto, rimettendo all'opera detta chi amasse di essere a cotal materia più ampiamente.

Vari Fanciulli in varj tempi [illegible] luoghi trovati in mezzo alle Foreste, allattati [illegible], e nodriti [illegible] non [illegible] come [illegible] di [illegible] di [illegible], [illegible] di [illegible], [illegible] di [illegible] [illegible] di [illegible] [illegible] di [illegible], e [illegible] di [illegible] [illegible] di [illegible] [illegible] di [illegible]

Ma la nozione del dolore colle grida, e col pianto troppo facilmente si associa. Uno adunque udendo l' altro gridare e piangere arriverà di leggieri a conoscere ch' egli dev' essere addolorato, e il fremito naturale della compassione il farà correre per ajutarlo, il vedrà affannarsi per esempio d' intorno a un piede, comprenderà adunque dovere esser quivi la cagion del dolore, vi vedrà conficcata una spina, vi vedrà intorno del sangue, più adunque non dubiterà, che non sia questa che l' addolora; cercherà di trarnela; nel Compagno vedrà al dolore, succedere l'allegrezza, vedrà l'espressioni della sua riconoscenza; questo esperimento od altro simile sarà dunque, che i segni di naturali comincino a divenire artificiali; amendue osservando come le grida giovano a chiamar l' altro in soccorso, come il recar la mano alla parte offesa vale ad indicare la cagion del dolore, e ad ottenerne il sollievo, più non grideranno, nè correran colla mano alla parte addolorata per solo effetto meccanico del dolore, ma avvertitamente per darlo a conoscere l'uno all'altro.

Il linguaggio d' azione, cioè quello delle grida e de' gesti sarà certamente il primo fra loro, e il solo forse per lungo tempo. Ma questo linguaggio è troppo imperfetto. Il bujo, la lontananza, un corpo frapposto, che vieti lor di vedersi, rendon inutile ogni gesto; oltreciò per esprimere le cose passate i gesti sono un mezzo spesse volte troppo insufficiente. Mille bisogni adunque gli obbligheranno in mille occasioni a cercar d' esprimersi con altri segni, e ad istituire così il linguaggio delle voci articolate.

Le parole costituenti una lingua si distinguono, come ognun sa, in otto classi, *nome*, *pronome*, *verbo*, *participio*, *avverbio*, *prepozizione*, *congiunzione*, *interposto*. Qui io comincio ad os-

ſervare, che gli *interpoſti oh*, *ah*, *eh* ec. non ſon altro che le grida medeſime naturali. Sì toſto adunque, che eſſi cominceranno a valerſi di queſte grida artificialmente; una parte del diſcorſo avran eglino già iſtituito. Circa alle altre, le più neceſſarie ſono il nome ed il verbo. *Nomi* ſono que' ſegni, con cui le coſe s' accennano, e s' accennan le loro proprietà. Le coſe altre ſi manifeſtano da ſe medeſime per via d'un ſuono, ed altre no. Gli animali han quaſi tutti un grido lor proprio; il tuono, il vento, un torrente ec. fanno tutti un lor rumore diſtinto. L'imitazione di queſte grida, e di queſti rumori è troppo chiaro, quanto poſſa facilmente valer di nome alle coſe, da cui derivano. Un veſtigio di queſta imitazione, che da' Greci chiamaſi *onomatopea*, ſi truova ancora nelle lingue perfette; *coq* (gallo) preſſo ai Franceſi; *grillo*, *cucù*, *cincinpetola*, preſſo di noi; *tuono*, *ſoffio*, *torrente*, *ruota* e mille altri ſon nomi apertamente imitativi.

Avvezzi a eſprimer le coſe ſonore per mezzo de' ſuoni corriſpondenti, con minore difficoltà' avvezzeranno poco a poco a eſprimer con eſſi anche le coſe non ſonore; e ſtabiliti i nomi per le coſe, formeranno gradatamente al medeſimo modo anche quelli per le loro proprietà; perciocchè molte di queſte ancora ſi manifeſtan col ſuono, e gli aggettivi *ſtridulo*, *fremente*, *rapido*, *romoroſo*, *precipitoſo* ec. ſon certamente imitativi.

I *verbi* ſono voci, con cui s' eſprime l' eſiſtenza di qualche proprietà, operazione o relazione in qualche coſa. La diverſità, che paſſa fra loro, e gli aggettivi, ſi è, che queſti accennano ſemplicemente la proprietà, operazione, o relazione, quelli n' affermano ancor l' eſiſtenza. *Vivo* e *vivente* non fa che indicare queſta proprietà, *vivere* equivale *ad eſſer vivo*, e n' eſprime pur

l' eſi-

l'esistenza, l'*Uomo vive*, afferma; che questa proprietà esiste nell'Uomo.

Io ho detto poc'anzi, che le parti più necessarie di una Lingua sono i nomi, ed i verbi. Con una diligente analisi però si scorge, che una Lingua potrebbe sussistere ancor senza verbi, non eccettuato nemmeno il verbo *essere*. A *vivere*, *amare*, *dormire*, *vegliare*, ec. cominciano a sostituire *esser vivo*, *esser amante*, *esser dormiente*, *esser desto*, ridurrem tutti i verbi a tanti aggettivi accompagnati dalla parola *essere*. Questa parola nella nostra lingua ha diverse riflessioni esprimenti la diversità delle persone, dei numeri, dei tempi e dei modi. Ma queste pure non son necessarie. I Brasiliani non hanno riflessione nessuna ne' loro verbi, quasi nessuna non ne hanno gli Inglesi; con varj segni premessi all' indefinito invariabile esprimon essi tutte le modificazioni di tempo, di modo, di numero e di persona. Ecco la conjugazione del verbo *essere* presso i Brasiliani (*Hist. gener. des Voyages* Tom. XIV. in 4. pag. 284.) *A-ico* io sono, *ere-ico* tu sei, *o-ico*, egli è, *oro-ico* noi siamo, *pe-ico* voi siete, *auvahe-ico* essi sono; dove il verbo *ico* ha sempre la stessa desinenza, e i nomi personali, *a*, *ere*, *o* ec. esprimono i numeri e le persone. L' imperfetto si distingue coll'avverbio *aquoeme*, che significa *allora*, ma la desinenza del verbo mai non si cambia. La sua conjugazione adunque è *a-ico aquoeme* io era, *ere ico aquoeme* tu eri ec. Il passato perfetto si esprime colla medesima desinenza costante, cambiando solo l'avverbio *aquoeme* in *aquoemene* che significa un tempo di già trascorso; egli è pertanto *a-ico aquoemene* io fui, *ere-ico aquoemene* tu fosti ec. Il futuro s'esprime al medesimo modo coll' avverbio *iren*, e si dice *a-ico iren*, *ere-ico iren* ec. Il modo

ottativo si distingue anch' egli col solo avverbio *momen*, che significa *volentieri*, come *a-ico momen* io farei volentieri, *ere-ico momen* tu faresti volentieri ec. Alla stessa maniera conjugasi il verbo *iout* (venire). Il presente è *a-iout*, *ereiout*, *a-iout*, *ora-iout po-iout*, *aurabo-iout*; l'imperfetto *a-iout aquoeme*, *ere-iout aquoeme* ec.; il perfetto *a-iout aquoemene*, *ere-iout aquoemene* ec.; il futuro *a-iout irem*, *ere-iout irem*; il modo ottativo *a-iout momen*, *ere-iout momen*. Lo stesso è degli altri verbi. Ridotto adunque il verbo *essere* a questa desinenza invariabile ei non sarebbe più che un segno costante esprimente l'affermazione e l'esistenza; e la lingua con questo segno costante oltre ai nomi potrebbe sussister benissimo senza niun verbo propriamente detto.

Tutto ciò dimostra la semplicità grandissima delle parti assolutamente necessarie in una lingua, dimostra conseguentemente, che i nostri Selvaggi istituirci che avessero i nomi sostantivi e aggettivi, e un segno equivalente all' *ico* de' Brasiliani, e al nostro infinito *essere*, potrebbon dirsi avere istituita una vera Lingua. Imperocchè se necessarj all' essenza di una Lingua non sono neppure i verbi, molto meno il sono le altre parti. Le *prepositioni* giovan moltissimo a esprimere con precisione e brevità le relazioni di una cosa all' altra: *Eneide di Virgilio* fa veder tosto che Virgilio è stato l' Autore di questo Poema. Ma in quella guisa, che i Latini dando al nome *Virgilio* l'inflessione del genitivo risparmiavano la prepositione *di*, e risparmiavano la prepositione *a* col darvi l' inflessione del dativo, così tutte potrebbonsi risparmiare con altrettante diverse inflessioni. Gli *avverbj* valgono ad esprimere le modificazioni del significato de' verbi; ma tutti corrispondono ad una prepositione e ad uno o più nomi; *qui* significa in questo luogo, *ora* in

que-

questo tempo, *brevemente* con brevità. Or usando le preposizioni stesse, ed i nomi a cui equivalgono, gli avverbj diverebbono inutili. Ma abbiam mostrato pocanzi, che invece delle proposizioni basterebbono pure le diverse inflessioni dei nomi. Dunque agli avverbj supplir potrebbesi interamente coi semplici nomi. I Latini diffatti non dicean essi sovente *hoc tempore* invece di *nunc*, *hoc loco* invece di *hic*? Le *congiunzioni* son necessarie in un lungo discorso per legare le proposizioni ordinatamente fra loro. Ma ove trattisi di poche proposizioni staccate, son esse affatto superflue; oltrechè non sono esse pure che un composto di preposizioni e di nomi, come *perciocchè*, *perciò*, *ciò non ostante* ec., al qual modo si potrebber esprimere anche tutte l' altre. I *pronomi* non sono che aggettivi, i quali si adoperano invece di un sostantivo già nominato; la replica del sostantivo renderebbe adunque inutile il pronome. Ma quando pure volesse usarsi, essendo egli di sua natura un aggettivo, la lingua non avrebbe tuttavia che soli nomi. Lo stesso è riguardo a' *participj*, perciocchè *amante*, *amato* niuno certo dubiterà, che non siano altrettanti aggettivi.

Può dunque rigorosamente parlando una lingua sussistere co' soli nomi, e con pochi segni costanti equivalenti al verbo *essere*. Ma sebbene le altre parti non sieno di assoluta necessità, sono però di tanta utilità, che non è da credere che i nostri Selvaggi abbiano lungamente a starne senza. L'uomo stimolato dal bisogno non solo cerca di esprimersi, ma di farlo eziandio colla maggior prontezza, e chiarezza possibile: laddove coi soli nomi il linguaggio riuscirebbe sovente lunghissimo, e intralciatissimo.

I *verbi* comincieranno dall' imperativo, cioè da quel modo, che serve a comandare o a chie-

dere ciò che ne fa di meſtieri. Il grido, di cui ſi varranno per chiamarſi ſcambievolmente, ne farà già uno, perciocchè avrà la forza del verbo *vieni*. Altre grida faranno lor facilmente ſuggerite dalla natura per eſprimere *fuggi*, *guardati*, *corri*, *ſta*, *ſorgi*, *voltati*, *prendi*, *porgi*, *laſcia*, *getta* ec. Seguiranno i verbi eſprimenti le voci degli animali, che probabilmente faranno imitativi, come il ſono anche preſſo di noi *bellare*, *muggire*, *nitrire*, *abbajare*, *ruggire* ec., e queſti incomincieranno certamente dal modo indicativo, almeno riguardo al ſenſo; perciocchè gli uſeranno la prima volta per accennarſi di udire o d'aver udito alcun animale a gridare, non per comandare ad alcun animale che gridi. Molti altri verbi potranno pur ricavarſi dall'imitazione, come il ſono anche fra noi *gorgogliare*, *ſtridere*, *ſſchiare*, *fremere*, *rimbombare*, *precipitare* ec.: e allo ſteſſo modo potran formarſi non pure i *participj* loro corriſpondenti, ma ancor molti *avverbj* che da lor vengono, come in Latino *præcipitanter*.

I *pronomi*, le *prepoſizioni*, e le *congiunzioni*, non potranno certo cavarſi dalla onomacopea, non ſignificando queſti niun ſuono naturale. Ma circa a queſte parti del diſcorſo, come pur circa a' nomi, verbi, avverbj, participj non relativi a coſe ſonare, è da oſſervare, che l'Uomo allorchè brama alcuna coſa ardentemente, i geſti e l'azione, con cui ſi sforza d'eſprimerla, accompagna ſempre meccanicamente con qualche voce. Noi li vediamo tuttodì ne' bambini, e fin ancora ne' muti. Or dopo che uno per mezzo di un tal geſto e d'una tal voce ſarà giunto a far intendere una tal coſa, ſe un altro avrà biſogno di ſpiegare la coſa medeſima, e ſi varrà dello ſteſſo geſto e della ſteſſa voce, quella unione di voce, e di geſto diverrà per

loro

loro il segno comune di quella cosa; famigliarizzandosi con questo segno, andranno a poco a poco semplificandolo, finchè il ridurranno alla voce sola: ciò fatto con una, il ripeteranno agevolmente con molte altre; così le voci presso di loro diverran segni a poco a poco delle cose ancor non sonore.

Istituite le prime voci per ciascuno parte del discorso, la loro moltiplicazione è poi facilissima. I termini radicali in ogni lingua son pochi; tutti gli altri si formano dalle diverse combinazioni, e modificazioni di queste prime radici. E 1. quanti aggettivi non si traggon da' sostantivi, quanti sostantivi dagli aggettivi, quanti nomi da' verbi, quanti verbi da nomi? *Celeste* è da *cielo*, *nerezza* da *nero*, *volontà* da *volere*, *fiorire da fiore*. I participj sa ognuno che vengon tutti da' verbi, gli avverbj quasi tutti dagli aggettivi, come *dolcemente* da dolce, *fortemente* da forte ec., le congiunzioni in molta parte dagli avverbj, dalle prepositioni, e da nomi, come *sebbene*, *ciò non ostante*, *perciò*, *quindi* ec. 2. Quante parole non formansi coll' unione di due o più altre? I Latini unendo i verbi *esse*, *ire*, *ferre* a varie prepositioni ne facevano *adesse*, *abesse*, *obesse*, *subesse*, *prodesse*, *præesse*, *deesse*, *inesse*, *supereesse*, *interesse*; *adire*, *abire*, *obire*, *inire*, *prodire*, *præire*, *subire*, *interire*, *circumire*; *afferre*, *auferre*, *offerre*, *inferre*, *sufferre*, *proferre*, *præferre*, *deferre* ec. Dall' unione poi d'un nome coll' altro, o di un nome e d'un verbo quanti altri composti facessero i Latini medesimi, quanto più ne facessero i Greci e gli Ebrei, e quanti ne facciano pur ora i Chinesi, e tutti gli Orientali, non v' ha chi nol sappia. 3. Anche colla sola diversa pronunzia delle stesse parole infinite altre se ne possion formare. I Chinesi non hanno che 330. monosillabi, pur col

colla ſola diverſa maniera di pronunziarli ne formano tanti termini, che dalle cifre diverſe, con cui ſi ſcrive ciaſcuno il *P. Magalhaens* li fa aſcendere a 54409., ed altri ne contan fin 80000. 4. Anche la ſteſſa parola pronunziata allo ſteſſo modo ſi può adoperare a ſignificare più coſe per via delle metafore, e delle alluſioni. Preſſo gli Ebrei la ſola parola *Jad*, (mano) come oſſerva il Sig. *Berger* ha più di venti ſenſi figurati.

Ma quanto abbiam detto finora, non è che il *vocabolario* d'una Lingua: reſta a vedere in qual maniera potrebbono i ſuppoſti Selvaggi iſtituire puranche le regole per combinare fra loro le varie parti del diſcorſo ſecondo le lor diverſe relazioni, regole che coſtituiſcono la *grammatica* d'una lingua, e ſenza di cui il vocabolario più copioſo non ſervirebbe mai a formare nim ſenſo compiuto. Queſte regole ſono di lor natura aſſai più ſemplici, che non credeſi comunemente. A due coſe elle riduconſi: alle *infleſſioni*, e alla *ſintaſſi*. Le parti del diſcorſo ſoggette a infleſſioni non ſon che quattro, *nome*, *pronome*, *verbo*, e *participio*. I nomi, i pronomi, e i participj preſſo di noi non hanno che due maniere d'infleſſioni, quella di *genere*, e quella di *numero*, preſſo i Latini, ed i Greci avevano ancor quella di *caſo*. Niuna però di queſte infleſſioni è neceſſaria. Quella di *genere* è ſtata introdotta per diſtinguere il maſchio dalla femmina; ella dunque non può convenire che agli animali; l'applicarla come noi facciamo anche alle coſe inanimate ponendone alcune al genere maſchile, ed altre al femminile, è una manifeſta irregolarità. Ma circa agli animali medeſimi baſta accompagnare al loro nome gli aggiunti di *maſchio* e *femmina*, le infleſſioni ſaranno inutili. Non diciam noi diffatti *lodola maſchio*, *lodola femmina*, *fringuello maſchio*, *fringuello femmina*? Allo ſteſſo mo-

modo invece di *cavallo* e *cavalla* potrebbe dirſi *cavallo maſchio*, e *cavallo femmina*. L'inflessione di *numero* ſi è istituita per distinguere quando ſi parla d'un ſolo oggetto, e quando di molti. Ma allorchè vi precede l'oggetto numerale, l'*inflessione* è ſuperflua: *due albero* ſpiegherebbe manifeſtamente lo ſteſſo come *due alberi*. Quando parlaſi di un numero indeterminato, baſterebbe premettervi l'aggettivo *più*, ſenza punto cangiare la desinenza del nome. Non ſi dice egli egualmente, *una Città* e *più Città*, *un Re*, e *più Re*? Che l'inflessione di *caſo* ſia ſuperflua, la noſtra Lingua inſieme colla Franceſe, la Spagnuola, l'Ingleſe, e molte altre il dimoſtrano baſtantemente, ſupplendoſi in queſte Lingue ottimamente alla variazione de' caſi col premettere a' nomi le opportune prepoſizioni. Se niuna poi di queſt' inflessioni è neceſſaria circa a' ſoſtantivi, molto meno il ſon eſſe riſpetto agli aggettivi, e lo ſteſſo dicaſi de' pronomi e de' participj che appartengono alla medeſima claſſe. Gli Ingleſi diffatti riſpetto agli aggettivi non han la menoma variazione di deſinenza.

L' inflessioni de' verbi, come abbiam veduto pocanzi, ſon quattro, cioè di *tempo*, di *modo*, di *numero*, e di *perſona*. Ma abbiam veduto al tempo ſteſſo, con quale facilità alla maniera de' Braſiliani e degli Ingleſi potrebbono tutte quante riſparmiarſi. L' inflessioni adunque non appartengono punto all' eſſenza di una Lingua; ſon eſſe ſtate introdotte unicamente parte per capriccio, e parte per rendere il diſcorſo o più chiaro, o più breve, o più variato. I noſtri Selvaggi forſe per gli ſteſſi motivi le introdurrebbono eſſi pure; ma quando le ommetteſſero, la Lingua loro non laſcierebbe tuttavia di eſſere una vera Lingua, come lo è certo l' Ingleſe che manca di quaſi tutte.

Le regole della Sintaſſi riguardano o la *concordanza* degli aggettivi co' ſoſtantivi, e de' verbi co' nomi, o il *reggimento*: Ma circa alla prima o negli aggettivi o ne' verbi non introdurranno niuna inflessione alla maniera degli Ingleſi e de' Braſiliani, e ſarà tolta ogni regola di concordanza; o l'introdurranno, e naſcerà ſpontaneamente la regola, che l' aggettivo debba accordarſi col ſoſtantivo cui appartiene, e il verbo col ſoggetto da cui dipende. Intorno al reggimento, cioè ai nomi che ſono retti dai verbi, conviene prima di tutto diſtinguere li verbi in due claſſi, cioè *tranſitivi*, e *intranſitivi*. Ogni verbo, come già abbiamo accennato, oltre all'affermazione e all' eſiſtenza eſpreſſe dall' *eſſere*, contengono un aggettivo eſprimente una qualche proprietà, operazione, o relazione; *vivere* equivale ad *eſſer vivo*, *amare* ad *eſſer amante*. Allorchè queſto aggettivo eſprime una proprietà o un' operazione, che termina nel ſoggetto medeſimo, il verbo chiamaſi *intranſitivo*; tale è *vivere*, *morire*, *paſſeggiare*, *correre*, *vegliare*, *dormire*: allorchè eſprime una proprietà o una operazione relativa ad altri oggetti, il verbo diceſi tranſitivo; tale è *amare*, *odiare*, *leggere*, *ſcrivere*, *dare*, *ricevere* ec. Poſto ciò quando adoprasi un verbo intranſitivo, il ſoggetto ed il verbo baſtano per ſe ſoli a formare una propoſizione compiuta, come *Lucilio dorme*, *Tito paſſeggia*, ſenza biſogno di altro nome. Quando s' adopera un verbo tranſitivo, alcune volte baſta pure il ſolo ſoggetto col verbo, come *Tito ama*, *Tito legge*; il più delle volte però al compimento della propoſizione anche il nome di qualch' altro oggetto vi ſi richiede; s'io diceſſi *Achille ucciſe*, ognuno toſto domanderebbe *chi?* La propoſizione non ſarà adunque compiuta ſe non aggiungendo *Ettore*, o *Troilo*, od altro nome.

Que-

Questi verbi che oltre al soggetto, per compimento della proposizione, richiedono anche il nome di altra cosa, si dicon reggere questo nome medesimo; e la regola del reggimento non in altro consiste, fuorchè nel modo, con cui si hanno sì fatti nomi ad esprimere. Ma se il verbo non regge che un nome solo; l'istituzione di questa regola nasce da se medesima; perciocchè propriamente non fa bisogno di altro, che di pronunziar dopo il verbo lo stesso nome tal quale egli è, siccome appunto facciamo noi, e fan pure i Francesi, gli Inglesi, e gli Spagnuoli. Vero è, che i Latini metteano questo nome al caso accusativo, ed i Greci or lo metteano all'accusativo, ed ora al genitivo. Ma anche questa regola quanto all'invenzione non importa niuna maggiore difficoltà. Perciocchè o i nostri Selvaggi non introdurranno la definenza de' casi, e la difficoltà sarà tolta, o fisseranno una definenza particolare per distinguere l'oggetto, a cui il verbo si riferisce, dal soggetto della proposizione, e con questo medesimo fisseranno la regola, che quando i nomi esprimon l'oggetto a cui il verbo riferisce, aver debbano quella particolar definenza.

Ma alcuni verbi contengono un aggettivo, che nel medesimo tempo si riferisce a più cose. S'io dirò di *aver dato*, ognuno mi chiederà *qual cosa*, e *a chi*? Ora questo secondo oggetto in qual maniera s'ha egli ad esprimere? I Francesi, gli Spagnuoli, e gli Italiani vi premettono la Preposizione *a*, gli Inglesi la Preposizione *to*, i Greci ed i Latini metteano il nome dell'oggetto al caso dativo. Quale di queste maniere è la più naturale? Io non vi trovo niuna differenza. Quei che dovettero a principio servirsi di questo verbo, ed esprimere amendue gli oggetti, forse non fecero che pronunziarne i nomi un do-

dopo l'altro. Vider col tempo che ne nasceano delle ambiguità: per levarle incominciarono con qualche segno a distinguere il secondo oggetto dal primo; chi si valse delle diverse inflessioni dei nomi, chi amò meglio di supplirvi colle prepositioni; ma e l'una e l'altra maniera è nata semplicemente del pari, e naturalmente.

Quel che s'è detto di questo verbo, si dica eziandio di tutti gli altri. I Latini che avevano incominciato a servirsi dei casi, seguitarono a distinguere il secondo oggetto con diversi casi secondo i diversi verbi, vale a dire o con un ablativo accompagnato da qualche prepositione espressa o sottintesa, come *petere aliquid ab aliquo*, e *onerare aliquem aliquo pondere*, cioè *cum aliquo pondere*, o con un genitivo sottintendendovi un nome universale, ed una prepositione, come *accusare aliquem furti*, cioè *de crimine furti*; o con un secondo accusativo retto anch'egli da una prepositione sottintesa, come *dotare aliquem aliquid*, cioè *circa aliquid*: le quali prepositioni è anche probabile, che da principio fosser espresse, e che non siano state soppresse se non dopo: perchè facilmente si poteano sottointendere. I Greci similmente con questi verbi ora hanno adoperato i medesimi casi, ed ora altri diversi. Quelli all'incontro che a principio non aveano istituito niun caso, per esprimere il secondo oggetto si sono invece serviti di diverse prepositioni. Le regole pertanto del reggimento son ben nate diversamente secondo le diverse combinazioni, e i diversi accidenti che le hanno prodotte, ma son nate però dappertutto semplicemente e naturalmente da se medesime, e allo stesso modo nascerebbono presso a' nostri Selvaggi.

Io credo d'aver accennato bastantemente, per qual maniera una popolazione selvaggia potrebbe

da

da se medesima istituire e il vocabolario, e la grammatica di una Lingua perfetta. Non è però da supporre che questa dovesse esser l'opera di pochi anni. Più generazioni, e forse più secoli richiederebbonsi innanzi di condurla ad un certo stato di perfezione. I primi due Selvaggi non istituirebbono che pochi termini i più facili, o i più necessarj alla significazione de' lor bisogni. I Figli n' aggiugnerebbon di nuovi a misura che da nuovi bisogni vi fossero anch' essi determinati, nel che i Fanciulli non lascian certo di essere ingegnosissimi; e due io ho avuto occasione di osservarne più volte l'uno di circa tre anni, l'altro di due, i quali vivendo di continuo insieme, e imitandosi scambievolmente colle lor voci tronche un cotal linguaggio s'eran formato, che inteso era quasi da loro soli. Crescendo la popolazione, perfezionandosi la società, introducendosi l'agricoltura, le arti, il commercio, moltiplicandosi per tal modo i bisogni, l'idee, le relazioni, moltiplicando pur si verrebbono i termini, con cui queste idee, questi bisogni, queste relazioni manifestare. Ma la sua ultima perfezione la Lingua aspettar dovrebbe dall'istituzione della Scrittura, e dallo sviluppamento del gusto, e delle scienze.

CAPO SECONDO.

Del Significato delle parole.

LA varietà de' nostri pensieri non può manifestarsi agli altri uomini per se stessa: Egli era dunque di assoluta necessità per ajuto, e per utilità dell'uman genere, che si inventassero de' segni esteriori, con cui potessimo scoprirci scambievolmente l'idee nascoste e invisibili, che ab-

abbiamo entro di noi. Ora di tutti i ſegni immaginabili non ve n'erano altri più proprj a queſto fine che i ſuoni articolari; (1) perciocchè non ve n'hanno, che ſiano più abbondanti, più facili, più pronti, più variati.

Non è dunque per alcun legame particolare, che ſia tra i ſuoni e l'idee, che un tal ſuono eſprima una tal idea (2); ſe così foſſe, non ci avrebbe che una ſola lingua. Egli è per una iſtituzione puramente arbitraria, che una tal parola è divenuta ſegno di una tale idea. Quindi è, che ſenza renderle le parole ſuoni voti e inintelligibili non ſi può applicarle a coſe incognite: e perciò niuno eſprimerà mai per alcuna parola nè le qualità delle coſe che non conoſce, nè i concetti di un'altr'uomo a lui ignoti.

Le parole non eſprimono, ſe non le idee, che v'ha ſiſſato colui che parla. Un fanciullo, che non conoſce nell'oro che il color giallo, non intende di ſignificar altro per la parola *oro*, ſe non queſto colore, ond'è, che s'egli l'oſſerva nella coda di un Pavone, lo chiama egualmente col nome *oro*. Un'altro, il quale conoſce, che queſto metallo è di una certa giallezza e di un certo peſo, eſprime già per la parola *oro* l'idea compoſta d'un corpo giallo e peſante. Un'altro più eſatto avrà oſſervato, che la *fiſſità* dell'oro va ſempre unita col ſuo colore e col ſuo

(1) *Vedi la precedente Appendice.*

(2) *Conviene accettuare le parole imitative, in cui tra il ſuono e l'idea il legame è tanto maggiore, quanto più il ſuono della parola s'accoſta al ſuono naturale, di cui ſerve a eccitare l'idea.*

ſuo peſo; perciò queſta parola da lui pronunciata indicherà l'idea compoſta di un corpo giallo, *fiſſo*, e peſante.

Comechè quelli che parlano, non poſſono eſprimere, ſe non le proprie idee: nondimeno ſuppongono in ſe ſteſſi 1. che colui che gli aſcolta, abbia fiſſato alle parole, che eſſi dicono, le medeſime idee, che v'han eſſi applicate: Senza queſto ſuppoſto non parlerebbono più, o crederebbero di parlare inutilmente, o di parlare una lingua diverſa. Di rado però van eglino eſaminando, ſe chi gli aſcolta, abbia unito realmente alle medeſime parole le medeſime idee: s' avviſano, che baſti adoprarle ſecondo l' uſo più ordinario della lingua, che ſi parla. Suppongono in ſecondo luogo, che le loro parole ſignifichino la realità delle coſe. Io dirò più baſſo il pericolo di queſti due ſuppoſti nello ſtile Filoſofico.

Oſſerviamo ancora 1. che l'uſo continuo, che ſi fa delle parole per eſprimere agli altri i proprj penſieri, forma nell'animo una sì forte congiunzione fra certe parole e le loro idee, che le parole appena pronunziate e inteſe eccitano le idee così prontamente, come ſe gli obbietti produttori di queſte idee agiſſero attualmente ſui ſenſi. 2. Che invece di ben eſaminare il ſignificato preciſo delle parole, egli accade ſovente, che ci fermiamo più alle parole medeſime, che alle coſe. Molti pure non formano, che ſuoni vani, perchè hanno appreſe le parole innanzi di ſaper le idee, che vi ſono legate. Ma le parole non poſſono aver alcun ſenſo, ſe una idea non v'è congiunta, e ſe non indicano invariabilmente queſta congiunzione. Io nego adunque, che quelli parlino, i quali non applicano alcuna idea alle loro parole. E non ſono, che papagalli, che cantano.

Poi-

Poichè per una istituzione puramente arbitraria le tali espressioni indicano le tali idee, ciascun Uomo ha il diritto di esprimere le sue idee per quei modi, che più gli aggradano. E' vero, che si è data tacitamente all'uso l'autorità di adattare tali suoni a tali idee, e che per conseguente si parlerebbe impropriamente e inutilmente, se non si applicassero alle parole l'idee, che l'uso vi ha fissato. Ma quali che siansi le conseguenze di quest'uso regolare o irregolare delle parole, niuna di esse certamente esprimerà mai se non l'idea, che vi ha legata colui, che parla.

CAPO TERZO.

Dei Termini generali.

Conciossiachè tutte le cose che esistono, siano singolari, sembra, che il significato altresì di tutte le parole esser dovrebbe singolare e individuo. Nondimeno si vede tutto il contrario in tutti gl'idiomi del Mondo, perciocchè la più parte delle parole son generali. Questo però non è nato dal caso, ma dalla ragione, e dalla necessità.

Era impossibile, che ciascuna cosa avesse il suo nome particolare. 1. perchè è cosa superiore al nostro limitato intendimento l'abbracciare l'idee, e il ritenere i nomi di tutti gli obbietti, che si presentano agli occhj nostri, di ciascuna bestia, di ciascuna pianta, di ciascun frutto, di ciascuna foglia, di ciascun grano di arena ec. 2. Un nome proprio per ciascuna cosa particolare è affatto inutile, ove non si supponga, che tutti gli Uomini conoscano le medesime

desime cose, e n'abbiano le medesime idee. Io solo ho l'idea di un obbietto, vi fisso un nome: sarà egli questo nome intelligibile a chi non conosce sì fatto obbietto? 3. Questi nomi non contribuirebbero molto all'avanzamento delle nostre cognizioni. Elle sono fondate, è vero, su l'esistenze particolari; ma non s'essendono, che per via di concetti generali sulle cose distribuite per quest' effetto in certe specie, e chiamate con un medesimo nome. Alle sole cose particolari adunque, di cui si ha spesso occasione di parlare, si sono dati de' nomi proprj, come alle persone, ai paesi, ai fiumi, alle montagne ec. Così un Cavallerizzo dà a' suoi cavalli de' nomi particolari: perciocchè spesso egli ha occasione di parlare del tale, o del tal cavallo, anche quando non è sotto a' suoi occhj.

Vediamo ora, come si formino l' idee generali, e i nomi generali. Prendiamo a quest' effetto un Fanciullo; vediamo le sue prime idee, e i nomi, che egli dà loro; e seguiamolo in tutte le operazioni, per cui egli estende queste idee, e giugne a renderle generali.

Le prime sue idee sono senza dubbio particolari: *Padre*, *Madre*, *Nutrice*.

Ma a misura che acquista una maggiore cognizione, osserva altri enti in gran numero, che rassomigliano a suo Padre, e a sua Madre per la forma del corpo, e per altre qualità: egli si fabbrica sopra queste rassomiglianze un' idea generale, della quale tutti questi enti partecipano ugualmente, e chiama questa idea di rassomiglianza col nome ordinario di *Uomo*. In tutto questo però egli non dà l'esistenza a niun essere, non fa che astrarre o separare da *Pietro*, da *Giacomo*, da *Maria* ciò, che è particolare a ciascuno di essi, e ritenere soltanto l' idee delle qualità, che sono comuni a tutti. Così egli arriva

riva ad un *nome generale*, e ad un' *idea generale*.

Per la medesima operazione egli formerà appresso idee più generali, e nomi più generali, osserverà, che molte cose, che son differenti dall' idea di Uomo, han tuttavia con esso lui delle proprietà comuni. Separando perciò, o astraendo dall' idea di Uomo quella della figura, e di alcun' altre sue proprietà, e non ritenendone che quelle del corpo, della vita, del sentimento, e del moto spontaneo, formerà l'idea di ciò, che si chiama *animale*: e operando sempre nel medesimo modo sopra le sue idee, arriverà alla fine all' idea di *corpo*, di *sostanza*, di *ente*, di *cosa*, e di ogn' altro termine più generale. Dal che veggiamo, che tutto il mistero dei generi e delle specie, di cui si fa tanto strepito nelle scole, si riduce a formare idee astratte più o meno generali, e a fissarsi dei nomi.

Segue da questi principj 1. che non s' impiega il genere nella definizione dei nomi, che affine di risparmiare la fatica di enumerare le differenti idee semplici, che racchiude il termine generale prossimo, 2. che non v' ha esistenza reale, che corrisponda alle idee generali: queste sono tutte puri concetti della mente, 3. che i nomi generali non esprimono una cosa particolare; se ciò fosse, non sarebbono nomi generali, ma nomi propri; non significano tampoco una pluralità di cose, altrimenti il nome generale di *Uomo* esprimerebbe la medesima idea, che *molti Uomini*. Essi non possono adunque esprimere, che i generi e le specie delle cose.

Non disponiamo le cose sotto tale o tale specie, secondo che ci pare, che rassomiglino per le loro qualità o proprietà all' idea, che noi abbiamo di questa specie. Non chiamiamo quell' ente particolare col nome d' *Uomo*, se non perchè lo mettiamo sotto l' idea, che noi abbiamo

biamo della ſpecie umana. Quello adunque che forma l'eſſenza di una ſpecie, non è, che l'idea di una raſſomiglianza ſuppoſta fra tutti gl'individui riferiti alla medeſima ſpecie; e perciò l'eſſenza di ciaſcuna ſpecie di coſe non è che un'idea aſtratta.

Non ſi nega quì, che la natura non abbia fatte molte coſe ſomiglianti e non abbia ſtabilita ella medeſima i fondamenti di queſte claſſi, o ſpecie: ma ſi dice, che ciò che ſi chiama ſpecie di coſe, non ha realità alcuna fuori della noſtra mente; e che per conſeguente l'eſſenza delle ſpecie delle coſe non è, che un'idea aſtratta, una raſſomiglianza, che la mente ſuppone. Io ſchiarirò il mio penſiero diſtinguendo i varj ſignificati del termine *eſſenza*.

Queſto termine indica 1. ciò, che fa, che una coſa ſia quello, che è. In queſto ſenſo la coſtituzione interna, ma ignota, delle ſoſtanze è la vera loro eſſenza, e queſto è il proprio ſignificato di queſto termine. Io chiamo queſta eſſenza *reale*. 1. Nelle ſcuole ſi è eſpreſſa pel termine di *eſſenza* la diſpoſizione artificiale del genere, e delle ſpecie, la quale ſi ſuppone eſſer fondata nella natura: e queſto è ciò, che ſiffatto termine eſprime nel ſuo uſo più famigliare. Io chiamo queſta ſpecie di eſſenza, *eſſenza nominale*, o *ideale*. Fra l'eſſenza nominale, e il nome, che la eſprime, vi ha una sì ſtretta unione, che non ſi può attribuire il nome di una certa ſpecie di coſe ad una coſa particolare, ſe l'eſſenza di queſta non corriſponde all'idea aſtrata che il nome indica.

Due opinioni dividono i Filoſofi circa l'eſſenza reale de' corpi. L'una è (e ſi oſſerverà, che in queſta opinione il termine di *eſſenza* non ha alcun preciſo ſignificato) l'una è, diſſi, che vi abbia un certo numero di eſſenze, ſopra di cui ſie-

no formate le cose naturali, le quali divengano poi di tale, o tal altra specie, secondo la natura dell'essenza, di cui partecipano. L'altra è, che le parti impercettibili de' corpi abbiano una costituzione interna, un'essenza reale, ma sconosciuta, da cui derivino le qualità sensibili, che servono a distinguere le cose, e a ordinarle in certe specie sotto certi nomi generali. La prima di queste opinioni non può accordarsi colla frequente produzione di mostri in tutte le specie degli animali; perciocchè come mai due cose di una medesima essenza possono avere proprietà differenti? Ed in oltre questa supposizione di essenze, che non si possono conoscere nel tempo stesso che formano il distintivo delle specie delle cose, è sì sterile, ed influisce sì poco sull'avanzamento delle nostre cognizioni, che questo solo riguardo dee farla avere in dispregio, e rigettare.

Convien qui osservare, che nelle idee semplici e nelle nozioni l'essenza reale e l'essenza ideale sono una medesima cosa: ed ove se ne conosca l'essenza ideale, se ne conosce ancor la reale. Una figura, che racchiude uno spazio fra tre linee, è l'essenza del *triangolo* tanto reale, quanto ideale: perciocchè tutte le proprietà reali ed ideali del triangolo dipendono dalla sua figura, e vi sono congiunte inseparabilmente. Ma nelle sostanze l'essenza reale è affatto differente dall'ideale. Le proprietà dell'*oro* non dipendono dalla sua essenza ideale, che è l'unione delle qualità, che noi scopriamo in questo metallo, come il colore, il peso, la fusibilità, la fissità ec. ma derivano dalla sua essenza reale, che è la costituzione reale, e interna delle sue parti. Noi non abbiamo nome per esprimere questa costituzione reale; lungi dal conoscerla ci è impossibile il formarne neppur l'idea.

Un'altra ragione, la quale prova, che quello che si chiama l'essenza delle cose, non è che

un

astratta, si è che le essenze si credono abili, e incorruttibili: il che non può es- o della costituzione reale delle cose. Ec- uello, che ne è l'Autore, elle sono tutte e ad essere alterate e distrutte, e s'altera- distruggono infatti fin nella loro essenza loro costituzione reale. Ma in quanto si senze sono idee dell'anima, elle sono ve- immutabili; perciocchè qualunque sia destino di Alessandro, e di Bucefalo, e anche tutti gl'individui d'una specie fosse- chilati, contuttociò l'idea della lor spe- sempre la medesima, e lo sarà altresì in- mente.

dottrina adunque della immutabilità delle prova che le essenze non sono che idee , che la loro immutabilità non è fonda- e su la loro relazione a' loro nomi, e fi- nte, che questa immutabilità sarà ferma e e, finchè i nomi delle essenze conserveran- loro significato.

CAPO QUARTO.

Dei Nomi delle Idee semplici.

antunque le parole non indichino immedia- tamente se non le idee di colui, che par- ondimeno i nomi delle idee semplici, quel- le nozioni, e quelli delle sostanze hanno no in particolare qualche cosa, che li di- e gli uni dagli altri.

Quelli dell'idee semplici, e quelli delle so- indicano oltre all'idee che noi abbiamo nimo, l'esistenza reale de' loro archetipi;

ma quelli delle nozioni non indicano, che un' idea, che è nella noſtra mente.

2. Quelli dell'idee ſemplici, e delle nozioni indicano ſempre l'eſſenza reale, e ideale; ma quelli delle ſoſtanze di rado indicano, e forſe non mai altro, che l'eſſenza ideale.

3. Quelli delle idee ſemplici non poſſono eſſere definiti; ma il poſſono bene quelli delle compoſte. Io lo pruovo dalla natura medeſima delle idee, e dal ſignificato de' loro nomi. Il *definire* è un dare a conoſcere il ſenſo d'una parola con termini, che non ſieno a lei ſinonimi. Si ſpiega adunque il ſuo ſignificato, ſi definiſce, quando ſi eſpone con altri termini l'idea, che vi ſi è fiſſata. Laonde ſe i differenti termini di una definizione preſentano neceſſariamente diverſe idee, è impoſſibile, che un'idea, la quale è priva di ogni compoſizione, ſi poſſa rappreſentare per via di altre idee; per conſeguenza, che ſi poſſa definire.

Per aver voluto definire delle idee ſemplici, ſi ſono inventate quelle celebri definizioni, che hanno eccitate guerre sì lunghe, e sì oſtinate fra i Dotti. Si è definito il *moto*: *l'atto di un ente, che è in potenza in quanto egli è in potenza*. Si può fare un diſcorſo più frivolo, e più inconcludente di queſto? Altri l'han definito: *un paſſaggio da un luogo ad un altro*; ma ov'è la differenza tra queſte parole *paſſaggio*, e *moto*? Altri *l'applicazione ſucceſſiva delle parti della ſuperficie di un corpo alle parti della ſuperficie di un altro corpo*. Il moto ſi conoſce egli da queſta definizione meglio di prima?

L'atto di una coſa traſparente in quanto è traſparente; famoſa definizione Peripatetica, farà mai conoſcere ad un Cieco nato il ſenſo della parola *luce*? E i Carteſiani vi riuſcirán meglio dicendoli, che la luce è l'agitazione di un gran nu-

numero di piccioli globi, che percuotono vivamente il fondo dell'occhio? (1)

Le parole non essendo che suoni, non possono eccitare per se medesime, che l'idea stessa del loro suono. Se rappresentano altre idee, ciò avviene, perchè l'uso ve le ha unite. Quegli adunque, che non ha ricevuto l'idea di qualche qualità semplice per l'organo che dee portarla alla mente, che è l'unico mezzo di acquistar-

(1) *Siccome la definizione d'un termine altro non è che l'enumerazione delle idee, che sotto di lui si comprendono; così è manifesto, che un nome, il quale comprenda un'idea sola, non si potrà mai definire. Tale è il nome luce. Un modo v'ha tuttavia per dare anche dell'idee semplici per mezzo di altri termini, se non un'esatta cognizione che è impossibile, almeno una qualche nozione lontana. Egli è quello di indicare o la cagione onde l'idea semplice è in noi destata, o l'effetto che in noi produce, o le circostanze che l'accompagnano. Chi dicesse ad un Cieco, che la luce è una materia sottilissima, la quale da' corpi ci è mandata direttamente, o riflettuta all'occhio nostro, che penetrandolo eccita in noi una data sensazione: che per questa sensazione riportiamo agli oggetti in una maniera più pronta e migliore che non vi portiamo gli odori ed i suoni: che per questo mezzo noi acquistiamo della distanza, posizione, figura, grandezza degli oggetti un'eguale cognizione e più pronta ch'ei non l'acquista pel tatto ec. non sarebbe certo ch'egli venisse a conoscere che cosa è luce, ma gli darebbe almen una qualche nozione di questo termine, che prima ei non aveva, e che si sarebbe poi tanto più estesa, quanto più le proprietà della luce gli si venissero descrivendo.*

ſcrla, non potrà giammai conoſcerla nè pel ſuo nome ordinario, nè per altri nomi, qualunque poſſa eſſere la loro diſpoſizione. Accaderà quel, che accadde ad un cieco nato, il quale dopo aver lungamente ſtudiato per conoſcere il color di ſcarlatto, e averne ſovente conſultato i ſuoi amici, immaginato finalmente da ſe, che coſa foſſe, *egli è*, diſſe, *qualche coſa di ſimile al ſuono della tromba.*

Non poſſono adunque eſſere definite, che le ſole idee compoſte. Per mezzo delle parole, che eſprimono l'idee ſemplici che le compongono, ſi poſſono rappreſentar quelle idee a quelli, che non le aveſſero mai avute. Io potrò definire l'oro bianco dalla ſua figura, dalla ſua grandezza, dalla ſua ſituazione, e dalla diſpoſizione dei ſuoi colori in modo da rappreſentare perfettamente queſto Fenomeno ad un uomo, che non l'aveſſe mai veduto, ma che conoſceſſe i colori.

Ecco un'altra differenza fra i nomi delle idee ſemplici, quelli delle azioni, e quelli delle ſoſtanze. I nomi delle azioni indicano idee ſemplici ſol dalle mente; quelli delle ſoſtanze indicano un archetipo eſterno, ma d'una maniera un po' vaga; quelli delle idee ſemplici indicano eſattamente l'eſiſtenza delle coſe.

I nomi de' modi ſemplici ſono poco differenti da quelli delle idee ſemplici.

CA-

CAPO QUINTO.

Dei Nomi delle Nozioni, e di quelli delle Relazioni.

I Nomi delle nozioni essendo generali non possono addirare, che idee astratte. Essi hanno tuttavia delle proprietà, che li distinguono dagli altri termini generali, e che meritano di essere considerate.

1. Le essenze che essi indicano, sono formate dall' intelletto, e in ciò son differenti dai nomi dell' idee semplici. 2. Quest' essenze son formate senza fare attenzione, o riferire ad alcuna cosa esistente fuori di noi, e in ciò son differenti dai nomi delle sostanze.

Per questa formazione delle nozioni l' anima non fa l' essere ad alcuna nuova idea semplice. Non fa, che adunarne in una sola molte, che nuova divise in se medesima. Ella fa allora i tre atti seguenti. 1. Sceglie un certo numero d' idee. 2. Le unisce insieme. 3. Le lega per via d' un nome: tre atti, che ciascuno può fare, quand' anche niuno avanti di lui avesse avuto la nozione, che egli compone. Si sarebbe per esempio potuto formare l' idea del *sacrilegio*, e dell' *adulterio*, avanti che questi delitti si fossero mai veduti: e non si dee dubitare; che i Legislatori non abbiano fatte delle leggi rispetto ad azioni, che non erano seguite ancora, ma che immaginavano poter seguire.

Quantunque però la formazione delle nozioni appartenga semplicemente all' anima, elle non sono tuttavia fatte a caso; e le idee, che le compongono, non sono gettate insieme alla rinfusa, e unite senza ordine e senza scelta. Immaginate essendo per comunicare più facilmen-

te i proprj penſieri, che è il primo ſcopo delle lingue, non ſi ſon combinate, che per via d'idee, l'unione delle quali occorre ſovente nel conſervare. Così ſi ſon fatte del delitto di uccidere il proprio padre, e di uccidere un' altr' uomo due nozioni differenti, le quali ſi ſono diſtinte con due diverſi nomi, affine di eſprimere prontamente e ſenza una lenta enumerazione d' idee la diverſa attrocità di queſti due misfatti, e il diverſo ſupplizio che meritano.

La mente adunque aduna le idee diſperſe, che compongono una nozione; ma il nome medeſimo della nozione ſi è quello, che le tiene unite, che impediſce la loro ſeparazione, e che conſervando altresì l'eſſenza di queſta nozione le aſſicura una eterna durata. Perciocchè di rado avviene, che una nozione ſi creda coſtituire una ſpecie diſtinta, ſe non ha un nome diſtinto. Se queſto nome non legaſſe fortemente quel gran numero d'idee ſtaccate, che compongono una nozione, queſte idee ſi dividerebbono l'une dall'altre ſi diſperderebbono tutte, e la nozione ceſſerebbe di eſſere.

I nomi delle nozioni ſignificano ſempre l'eſſenza reale delle loro ſpecie. Queſte eſſenze non ſono, che idee compoſte e aſtratte, formate ſenza riferirle all'eſiſtenza delle coſe fuori di noi. Quindi i nomi delle nozioni non poſſono accennare, che un'idea, che è nell'animo; e non ſe ne dee cercare altrove la realità. Tutte le proprietà d'una nozione dipendono adunque dalla ſua idea aſtratta. Quì per conſeguenza l'eſſenza reale ed ideale non ſono che una medeſima coſa.

Ciò che ho detto, dimoſtra i motivi, per cui ſi apprendono da noi i nomi delle nozioni avanti di formarli in noi ſteſſi. Dove ſarebbe

il

il vantaggio di queſte formazioni, e di riempirſi la teſta di una infinità di nozioni poſſibili? Non avendovi l'uſo fiſſato alcun nome, converrebbe traſcurarle e dimenticarle: perciocchè con chi diſcorrerne? Avanti nulladimeno alla formazione delle lingue era neceſſario, che d'una coſa s'aveſſe l'idea prima di darvi il nome; ſiccome avviene anche a noi, quando abbiamo un'idea, alla quale la neceſſità ci obblighi di fiſſare un nuovo nome. Quanto alle idee ſemplici, e alle ſoſtanze che hanno un'eſiſtenza reale nella natura, o ſi acquiſtano i loro nomi prima del loro ſignificato, o tutto al contrario, ſecondo che prima ſi odono nominare, o che prima fanno impreſſione ſopra di noi.

Si può applicare alle relazioni ciò, che ho detto delle nozioni ſenza cangiarvi che poche coſe; e perchè ciaſcuno può da ſe medeſimo accorgerſi di queſte differenze, io mi riſparmio la briga di più dilungarmi in queſto capitolo.

CAPO SESTO.

Dei Nomi delle Soſtanze.

I Nomi, che eſprimono tale o tal'altra ſpecie di ſoſtanze, nè più nè meno che i nomi delnozioni, o qualunque altro termine generale, non eſprimono che un'idea aſtratta, e unicamente formata dalla noſtra mente.

Gli uomini ſupponendo, che molte ſoſtanze ſi raſſomiglino in molte parti, formano in queſta raſſomiglianza ſuppoſta una ſola idea, e le danno un ſol nome. Perciò tutte queſte ſoſtanze, che ſi ſuppongono raſſomigliarſi, ſi dicon eſſere della medeſima ſpecie.

L'anima ha il potere di fare un'infinità di ſpecie, oſſia d'idee di raſſomiglianza. Baſta il conoſcere una ſola ſoſtanza; la mia mente può rappreſentarſene altre, che vi raſſomiglino, e appellarle col nome di queſta idea rappreſentativa di molte ſoſtanze unicamente ideali. Quantunque non v'abbia, che un Sole, io poſſo ſupporne altri ſimili; e con queſta ſuppoſizione formo una ſpecie al pari, che ſe n'aveſſero tanti quante ſon le ſtelle.

Queſto è ciò, che ſi chiama l'eſſenza di una ſpecie, e che diſtingue queſta ſpecie da tutt'altra. Or ſiccome queſt'eſſenza non è, che di raſſomiglianze, che la mente ſuppone fra molti individui, ne ſegue che i nomi, i quali eſprimono le ſpecie delle coſe, non eſprimono infatti che raſſomiglianze ideali tra gl'individui di queſte ſpecie. Io ho già detto di ſopra, che non ſi doveva confondere queſt'eſſenza ideale coll'eſſenza reale, oſſia colla coſtituzione medeſima delle ſoſtanze.

Il termine di eſſenza nello ſtile ordinario non indica, che l'eſſenze delle ſpecie; perciocchè non ſi crede di conoſcere l'eſſenza d'un individuo, che dopo averlo collocato ſotto una certa claſſe o ſpecie di coſe. Se par, che quadri all'idea d'una tale ſpecie, ſi dice, che ha l'eſſenza di queſta ſpecie; ſe no, che non l'ha. Non ſi chiama un eſſere particolare col nome d'*uomo*, di *cavallo*, di *ferro*, ſe non perchè ſi ſuppone, ch'egli abbia le qualità, che compongono l'idea, che ſi ha della ſpecie d'uomo, di cavallo, di ferro.

Non è adunque in virtù delle loro eſſenze reali, che ſi diſtinguono le ſoſtanze in diverſe ſpecie, perchè noi ignoriamo interamente la loro coſtituzione interna, dalla quale pure dipendono tutte le loro proprietà. Chi può vantarſi di conoſce-

scere la configurazione espressa, il meccanismo espresso de' corpi, che gli sono più famigliari, delle pietre che calpesta, del ferro che sempre ha fra le mani e avanti gli occhj? Contuttociò qual' infinita distanza non v' ha dalla tessitura interna di questi corpi grossolani fino ai primi finissimi principj, e dalle incognite maraviglie dell' essenza reale delle piante, e degli animali? La struttura industriosa, che ha dato a questa vasta macchina dell' universo, e a ciascuna delle sue parti l' Essere infinitamente possente supera d'assai più il comprendimento dell' uomo anche il più penetrante, di quello che la macchina più sottile non sorpassi i concetti del più rozzo, e materiale di tutti gli uomini. Indarno pertanto ignorando le costituzioni reali dei corpi, pretendiamo di ridurli a certe specie in virtù della loro essenza reale.

Quantunque le essenze ideali di ciascuna specie di sostanze siano opera della mente, tuttavia non si può dire, ch' elle siano di semplice fantasia, o di puro capriccio: poichè per formarle, e parlarne d'una maniera intelligibile, bisogna 1. Che le idee, che le compongono, siano rappresentative di qualità, che consistono realmente, e con un' intima unione: fa di mestieri, che lo spirito segua unicamente la natura, che non unisca il belar della pecora alla figura del cavallo, o il colore del piombo alla fissità dell' oro. 2. Bisogna, che queste idee rappresentino qualità, che facciano un tutto determinato, e perfetto. Se vi fosse, o di più, o di meno, non sarebbe più la medesima unione, nè in conseguenza la medesima essenza, la medesima specie.

Sebbene, l' animo, quando fabbrica un' idea di qualunque specie di sostanza, non unisca qualità, che non esistano, o che non suppon-

ga esistere insieme: tuttavia il numero di queste qualità varia secondo l'attenzione, e le cognizioni, e spesso gli umori medesimi del formatore. Questa è la ragione, per cui le idee di varie specie di sostanze sono sì difettose, e sì diverse in diverse persone.

I. *Elle sono spesso difettose.* La più parte si contentano di far entrare nelle loro idee delle sostanze quelle poche qualità sensibili, che sono valevoli a scoprirvi, e ommettono spesso le qualità più importanti, e che vi dovrebbono aver più diritto.

Non v'ha per esempio quasi altro che il colore, da cui si prenda norma per distinguere le specie de' corpi insensati: per questo si giudica, che ovunque è il color dell'oro, ivi siano pure le altre qualità di questo metallo.

Nè si tien regola più esatta intorno alle specie de' corpi organizzati. La figura si piglia ordinariamente per la qualità distintiva della loro specie. Il *Menagio* ce ne somministra un esempio in un cert' *Abate di San Martino* nativo di *Caen*, che merita d'esser quì riferito. Quando costui venne al mondo, dic'egli, avea sì poco figura d'uomo, che rassembrava più presto ad un mostro. Si stette qualche tempo a deliberare se dovesse battezzarsi; a ogni modo fu battezzato, e dichiarato uomo per provisione. Con una faccia un po'più lunga, un naso un po'più schiacciato, una bocca più fessa, e qualch'altra picciola deformità, che avesse avuto, egli aveva bell'esser animal ragionevole; se l'ha scampata appena così come era, allora sarebbe perito certamente come un'esser non umano.

II. Siccome l'animo solo è quello, che forma l'essenze delle specie, che le estende, le ristringe, le modella, elle devono necessariamente esser *diverse* in diverse persone: perciò appun-

to

to esse variano sì fattamente, che non ce n' ha alcuna, che sia la medesima in tutti gli uomini. Io non eccetto neppur quella, ch' essi meglio conoscono, che è la specie umana. Perciocchè tale può esser l'uomo secondo Platone, che non lo sarà secondo Aristotele. Sebbene adunque supponga si che l'essenze ideali o nominali delle sostanze siano copiate dalla natura, egli è certo però, che son' esse imperfette se non tutte, almen la più parte: E essendo esse formate dalla mente, egli è pur chiaro, che sono gli uomini quei, che fissano i limiti delle specie delle sostanze, non la natura. Perciocchè è ben vero, che v' hanno molte sostanze, le quali si rassomigliano in molte parti, e che questa rassomiglianza è quella, che ci autorizza a disporle sotto di certe specie. Ma ciò non ostante siccome lo scopo di questa riduzione è di esprimere in una sola parola molte cose particolari; così io non veggo, che si possa dire, che la natura abbia fissato i limiti delle specie delle cose; o se l' ha fatto; certamente i confini, che noi diamo a queste specie, non sono esattamente conformi alla natura.

Che se l' animo è quello, come abbiam provato, che dispone gl' individui sotto di certe specie, è ben più evidente, ch' egli è pur quello, che forma le classi più estese, che si chiamano *generi*, e che comprendono varie specie. Per formar questi generi egli separa dalle specie ciò, che le distingue le une dalle altre, e non fa entrare in questa idea generale, se non le idee, che sono comuni a tali specie differenti. Così io forme il genere segnato col nome di *metallo* separando o astraendo dalla mia idea dell' *oro*, dell' *argento*, del *rame* ec. le qualità particolari a questi corpi, e non ritenendo se non quelle, che sono a tutti comuni, e per le quali tutti i tal-

raſſomigliano. Per tal modo il genere non rappreſenta, ſe non una parte delle idee contenute nelle ſpecie, e la ſpecie una parte di quelle, che ſon contenute in ciaſcun individuo. Mai però non ſi dà l'eſſere a coſa alcuna. Ecco tutto quello che ſi fa; ſi vedono più coſe, che hanno più qualità comuni; ſi forma di queſte *qualità* ſimiglianti una ſola idea; le ſi dà un nome, ella diviene più famigliare alla mente; vi ſi medita, e ſe ne parla con più facilità: ſi compendiano così le idee: e le loro eſpreſſioni.

Così la formazione de' generi e delle ſpecie tende al vero ſcopo delle lingue, che è di comunicare i noſtri penſieri nella maniera più facile, e più breve. Queſto è pure tutto l'uſo che ſe ne fa ſenza penſare nè all' *eſſenze reali*, nè alle *forme ſoſtanziali*, che non ſi poſſono aſſolutamente conoſcere.

CAPO SETTIMO.

Delle Particelle.

LE parole non ſervono tutte ad eſprimere dell'idee; ve n'hanno alcune, che ſanno invece conoſcere l'unione, che ſi mette fra l'idee, o un qualche atto della mente ſopra di eſſe. Di queſto numero ſono le ſeguenti: *sì*, *nò*, le quali indicano, che la mente afferma o nega.

Ma oltre all'affermazione e alla negazione, ſenza di cui non v'ha nè verità, nè falſità nelle propoſizioni, quando l'uomo vuol far conoſcere i ſuoi penſieri agli altri, lega tra loro e le parti delle propoſizioni, e le propoſizioni medeſime una coll'altra; lega oltreciò per fare un diſcorſo conneſſo, e continuato un coll'altro i periodi ſecondo le varie loro relazioni. Le parole che s'uſano a queſto fine, ſi chiamano *particelle*; e

dal

dal saperle bene adoprare dipende principalmente la chiarezza, la bellezza, e l'aggiustatezza dello stile. Perciocchè col loro solo soccorso si può esprimere e la dipendenza, che v'ha tra i nostri pensieri, e la unione, la distinzione, l'opposizione, l'enfasi di ciascuna parte del discorso.

Non si comprenderà mai a fondo tutto il senso delle particelle, se non si conosce prima la precisione, la costituzione, e lo stato dell'animo di colui, che le usa: perciocchè i concetti, di cui l'animo è capace, superano di lunga mano il numero delle particelle. Non è maraviglia adunque, se il più di queste hanno diversi significati, e talvolta quasi opposti: tale è la particella *ma*.

Qualche volta ella si pone dopo di qualche elogio, perchè vi serva di correzione; o si usa per maneggiare una satira o una canzonatura con più artificio: com:: Uno dei gran vantaggi di non avere idee fissa è, che di rado si può esser convinto d'avere il torto, ma queste persone non rassembran' esse a que' vagabondi, che non si possono privare della lor casa, perchè non ne hanno di fissa, nè di propria. Il *ma* si adopera nelle difese, e serve di scusa, come: l'ho percosso, è vero; ma me n'ha dato troppo motivo. Il *ma* si pone talvolta dopo il *non solo* per indicare qualche accrescimento, come: se un uomo fosse tutto ad un tratto dotato di una vista mille, o diecimille volte più penetrante, che non s'ottiene coll'ajuto del miglior microscopio, le dolcezze della vita l'abbandonerebbono nel medesimo punto, poichè non solo gli obbietti gli sembrerebbono diversamente coloriti, e figurati, che agli altri uomini; e forse perciò non potrebbe comunicare con essi: ma di più con una vista sì fina non potrebbe forse nè sostenere lo splendore de' raggj solari, o anche la semplice lu-

luce dal giorno, nè apprendere, che una piccioliſſima parte di un piccioliſſimo obbietto, e ciò ad una piccioliſſima diſtanza: il che lo renderebbe incapace di diſcernere ciò, che v'ha di nocevole, o di utile negli obbietti. Il *ma* ſi dice ne' rimproveri, e ſerve a indicare, che non ſi fa ciò, che ſi dovrebbe, come: molti Filoſofi diſputan fra di loro non per cercare la verità, ma per ſoſtenere le loro opinioni o vere o falſe che ſiano. Quindi è, che a forza di diſpute non fanno, che confermarſi maggiormente ne' loro errori.

A tutti queſti ſignificati io potrei aggiungerne molti altri, ſe queſto foſſe il mio propoſito; ma queſto eſempio ſopra una ſola particella baſta per farci riflettere ſul loro uſo, la loro forza, e i varj atti della mente, che per eſſe s' eſprimono. Alcune racchiudono coſtantemente il ſenſo d' una propoſizione intiera come le particelle *sì*: *nò*; ed alcune altre allora ſolranto, che ſon collocate in un certo modo. (1)

C A-

(1) *Come* bene, *allorchè ſerve d' elogio, e ſignifica* va *bene*; volentieri, *allorchè ſi riſponde a qualche domanda, e ſignifica* il farò volentieri.

CAPO OTTAVO.

Dei Termini astratti, e concreti.

L'Anima, come io ho fatto vedere, ha la potenza d'astrarre le sue idee. Con ciò ella distingue le cose in varie specie. Or siccome ciascuna idea astratta è sì distinta da ogn'altra idea astratta, che mai non possono essere le medesime: così ne segue, che l'anima dee apprendere immediatamente le lor differenze, e per conseguente due idee generali o astratte non possono mai essere affermate l'una dall'altra. L'uso pure non lo permette. Perciocchè quantunque sia vero, che l'uomo è un animale, tuttavia non v'ha persona, che non conosca a prima vista la falsità di questa proposizione l'*umanità* è *animalità*. Sopra le sole idee *concrete* adunque si aggirano le affermazioni: vale a dire un'idea astratta deve esser unita ad una, che non sia astratta per fare un'affermazione.

Tutte le idee semplici ha uno de' nomi astratti, e concreti, o per parlare gramaticalmente dei nomi *sostantivi*, e *aggettivi*; come *bianco*, e *bianchezza*: *dolce*, e *dolcezza* ec. Lo stesso segue delle idee delle nazioni, e delle relazioni: come *giusto*, e *giustizia*; *eguale*, *eguaglianza*. Quanto alle idee delle sostanze, queste hanno pochi nomi astratti. E' vero, che, la scuola ha formato quelli d'*animalità*, d'*umanità* ec. Ma oltrechè questi nomi, e simiglianti sono in piccolo numero in paragone della moltitudine infinita de' nomi delle sostanze medesime, non hanno potuto mai essere autorizzati dall'uso, il che sembra dimostrare, che gli uomini riconoscono ingenuamente, che non hanno alcuna idea dell'essenza reale delle sostanze, perciocchè non han-

no

no nomi per esprimerle. La sola dottrina delle *forme sostanziali*, e l'ardir temerario di certuni privi di quelle cognizioni, che aver pretendevano, hanno fatto fabbricare, e introdurre i termini d'*animalità*, *corporeità* ec. Termini, che nondimeno sono rimasti chiusi nelle scuole, e che non hanno mai potuto essere posti in uso tra le persone ragionevoli.

CAPO NONO.

Dell' Imperfezione delle Parole.

PER iscoprir la perfezione, o l'imperfezione delle parole è necessario il considerarne i due usi. L'uno è di registrare i nostri pensieri. Quindi viene un sollievo alla memoria, facendo per così dire che noi parliamo con noi medesimi. (1) Qualunque parola può servire a questo fine. Essendo elleno segni arbitrarj, siam liberi d'impiegare quelle, che più ci aggradano per esprimere a noi medesimi i nostri pensieri. E per questo primo riguardo esse non avranno mai imperfezione, finchè saranno segni costanti della medesima idea.

L'altro uso delle parole è di comunicare le nostre idee agli altri: quest'uso è o civile, o Filosofico. L'*uso civile* è di farsi intendere quanto è mestieri per gli affari comuni della vita. L'*uso Filosofico* è di dare nozioni precise delle cose, ed esprimere con proposizioni generali delle verità certe, e indubitabili. Questi usi son di-

(1) *V. l'Appendice I. all' ultimo Capo di questo Libro.*

diversissimi; l'uno non esige la medesima esattezza dell'altro.

Il fine di quelli, che parlano, deve essere di farsi intendere, vale a dire che le loro espressioni trasmettano a' loro uditori le medesime idee, che v'hanno essi congiunte; ma come si può sperare questa trasmissione d'idee precise, ove precise non le abbiano essi medesimi? Quindi è, che l'oscurità e la confusione delle parole, nel che consiste l'imperfezione del linguaggio, non deriva nè da alcuna imperfezione intrinseca, nè da alcuna incapacità, che sia nelle parole di esprimere un'idea piuttosto, che un'altra; ma deriva unicamente dall'avere confuse e oscure le idee, che colle parole s'esprimono. Chi brama perciò di dare tutta la chiarezza e tutta l'intelligibilità possibile a' suoi discorsi, e comprendere quelli degli altri, deve studiare, e conoscere con precisione le idee, che le parole additano: cognizione assai malagevole.

1. Quando i termini rappresentano idee molto composte. Perciocchè essendo ciascuna di queste idee un'adunanza di molte idee insieme unite, di cui ciascuna pure ne comprende in se stessa altre compostissime, egli è difficile l'unir tante idee sì diverse in un sol tutto, e ritenere la loro composizione e il loro nome. Tali sono il più de' termini di morale; di rado essi indicano le medesime idee appresso diverse persone.

2. Quando i termini rappresentano idee, che non hanno alcuna esistenza reale fuori di noi, e per conseguente niun modello fisso per determinarle, e correggerle. Ecco novellamente i nomi delle nozioni in pericolo di oscurità, e di confusione. Si lascia all'uso la cura di determinarne il senso: ed egli il fa sufficientemente per ciò che spetta al conversare ordinario; ma assai male per lo stile Filosofico; perciocchè appena v'ha

una

una sola nozione, la espressione di cui non abbia un senso assai vago, ed incostante nell'uso ordinario, e non significhi molte idee differenti.

La maniera, con cui s'imparano questi termini, è in parte la causa del loro oscuro, e dubbioso significato. Si insegnano ai fanciulli i nomi delle qualità semplici e delle sostanze mostrando loro gli obbietti, di cui ripetono sovente i nomi, come *bianco*, *dolce*, *latte*, *zucchero* ec. Ma quanto alle nozioni prima si insegnano loro i nomi; o il senso o loro si spiega appena, o si lascia, che da se stessi l'imparino in appresso, dal che viene necessariamente (conciossiachè il più degli uomini usino poca attenzione a formarsi da se medesimi giuste nozioni delle cose) che i termini, che esprimono queste nozioni, sono in bocca loro poco più che semplici suoni. Alcuni, è vero, si piccano di nozioni precise; ma essi le chiamano diversamente dall'uso ordinario. Ecchè pruovano tante dispute, tanti libri, tanti commentarj circa l'*onore*, ed altre simili nozioni, se non che gli Autori differiscono intorno alla significazione d'un suono?

Finalmente è difficile il comprendere il senso de' termini, che esprimono archetipi, che non si possono conoscere. Tali sono i nomi delle sostanze, qualor si suppongono rappresentare un'essenza reale, ma invisibile, e sempre sconosciuta. Qual significato preciso posson eglino avere? Come possiamo noi sapere quello, che sia o no *cavallo*, e *antimonio*, se questi nomi indicano un'essenza reale, ma a noi ignota?

Ma, si dirà, i nomi delle sostanze non avran essi un significato determinato ove non si facciano esser segni, che delle qualità che in queste sostanze si vedono? No, io rispondo: perciocchè avendo le sostanze un gran numero di qualità, tali alcuni ne osservano, che non osservano altri,

co-

come che niuno arriva a ſcoprirle tutte. Eccovi pertanto idee diverſe ſopra un ſubbietto medeſimo. Eccovi per conſeguente un nome, che ha varie ſignificazioni. Sembra adunque,

I. Che i nomi delle idee ſemplici ſiano i meno ſoggetti a eſſer equivoci 1. perchè non eſſendo le loro idee, che ſemplici percezioni, egli è più facile acquiſtare e ritenere queſte percezioni, che le idee compoſte, come ſono quelle delle ſoſtanze e delle nozioni. 2. Perchè eſſi non riferiſcono ad alcun' altra eſſenza, che alla percezione medeſima che ſignificano.

II. Che i nomi de' modi ſemplici, ſopra tutti i nomi de' numeri e delle figure, ſiano dopo quelli delle idee ſemplici i meno ſoggetti ad aver un ſenſo dubbio ed incerto.

III. I nomi delle nozioni, quando eſſe conſtano di un picciol numero d' idee tutte famigliari, ſono abbaſtanza chiari e diſtinti; ma ſono ſoggetti a ſignificazioni aſſai irregolari, quando le nozioni ſono aſſai compoſte.

IV. I nomi delle ſoſtanze ſoprattutto in un diſcorſo Filoſofico, ſono ſempre ineſatti, qualor ſi ſuppone, che ſignifichino o l' eſſenze reali, o le giuſte immagini delle coſe, idee che mai non poſſono per ſe medeſimi rappreſentare.

CAPO DECIMO.

Dell' Abuſo delle Parole.

NON ſolo il linguaggio ha delle imperfezioni naturali, e inevitabili; ma ſi commettono eziandio molti abuſi nell'uſo, che ſe ne fa.

Primo abuſo. Si dicono delle parole ſenza idea preciſa, o ciò che è peggio, ſenza che ſi poſſan intendere. Quante di queſto genere non ne hanno introdotto le varie Sette di Filoſofia? Ora queſto avveniva per ſoddisfare al prurito di diſtinguerſi, ora per appoggiare qualche opinione capricciosa, e ſpeſſo per naſcondere qualche parte debole del proprio ſiſtema. Se alcuno bramaſſe di far ampia provviſione di queſti termini inutili (perciocchè non rappreſentano alcuna unione di idee eſatta, e determinata, e ſono termini per conſeguenza unicamente di ſtrepito, e di partito) io gli addito ſopra tutti i libri degli Scolaſtici, e de' Metafiſici. Che vaſti teſori! Quando coloro, che ſono paghi appieno di ſe medeſimi, ove ſoltanto pronunzino comunque le parole, che l'uſo ha loro inſegnato, ſenza unirvi alcuna idea nè fiſſa, nè preciſa, a ragionare ſi fanno intorno a idee aſſai compoſte, come ſono quelle della morale, quelle per eſempio di *ſapienza*, di *gloria* ec. i loro diſcorſi non poſſono eſſere, che un gergo oſcuriſſimo e incomodiſſimo.

Secondo abuſo. Si impiegano le parole ora in un ſenſo, ed ora in un' altro: inſtabilità sì frequente, che è difficile di trovar un ſolo libro, qualunque ne ſia l'argomento, dove le medeſime

me parole indichino costantemente le medesime unioni di idee. Io so, che nelle controversie fra i Dotti l'uso delle parole in un senso variabile passa per sottigliezza d'ingegno e per vero sapere. Ma io non giudico così: questa mutazione, se è volontaria e premeditata, non può esser attribuita, che ad una strana follìa, o a così mala fede, come è quella di un truffatore, che nella liquidazione de' suoi conti segna con una medesima cifra or una collezione d'unità, ed ora un' altra.

Terzo abuso. Si affetta l'oscurità o fissando a parole invecchiate nuove significazioni, o introducendo de' termini nuovi ed equivoci senza definirli, o finalmente unendo le parole in maniera, che se ne confonde il senso ordinario, come facevano que' Filosofi, che sapevano tanto da provare, che la neve è nera. I Filosofi Scolastici si sono terribilmente caratterizzati per questa oscurità; ma altre Sette di Filosofia non se ne possono neppur esse giustificare appieno. Non ve n'ha alcuna (tale è l'imperfezione delle umane cognizioni) che non si sia servita talvolta del vile soccorso de' termini oscuri come d'un velo per nascondere qualche aspetto dell' ipotesi, che non tornava bene di lasciar vedere in piena luce. Ma non si può dire abbastanza, quanto l'arte sì millantata del disputare abbia accresciute le naturali imperfezioni del parlare. Chi vorrà gettar gli occhj sopra gli scritti de' più solenni Baccalari, che distinti si sono in questa scienza, vedrà di leggieri, che il loro stile è nato fatto per oscurare tutte le materie, per mettervi il disordine, per imbrogliare il significato delle parole; e che finalmente egli è men acconcio delle parole più comuni, e più triviali a esprimere le loro più sottili disquisizioni.

Quar-

Quarto abuso. Si crede di esprimere la realità delle cose. Questo vizio in un certo grado riguarda tutte le parole, ma particolarmente i nomi delle sostanze. Quindi i Peripatetici han preso le forme sostanziali, l'orrore del vuoto, ed altre loro astrazioni per cose realissime. Quelli che s'intestano in un solo sistema, sono i più soggetti a intestarsi similmente, che la natura corrisponda a'loro termini, e che senza essi il parlare sarebbe senza vigore, e senza bellezza.

Quinto abuso. Si suppone, che le parole esprimano delle idee, che esse non possono esprimere in alcun modo. Si crede, che i nomi delle specie delle sostanze conosciute unicamente per le loro esenze ideali ne rappresentino le esenze reali. Così quando si definisce l'uomo *un animal ragionevole*, e si assicura, chè questa definizione è più esatta di quella, che sia *un animale di due piedi senza piume, e di larghe ugne*, si suppone, che il nome d'*Uomo* significhi l'esenza reale della specie; e che perciò la prima definizione ne chiuda una descrizione più esatta, che la seconda; quando amendue non ce n'offrono che la pura esenza ideale.

L'Uomo nell'ignoranza, in cui era dell'esenza reale delle sostanze, ha creduto di rimediarvi felicemente, supponendo, che i nomi delle sostanze e delle loro specie, che non esprimono se non l'esenze ideali esprimessero le reali. Ma lungi, che questa esenza ideale sostituita alla reale scemi le imperfezioni del parlare, al contrario le accresce: perciocchè le parole si rendono segni d'un non so che, il quale in fondo non è che un vero nulla; ma un nulla, che fa correre smisuratamente dietro ad altri nulla, e sempre col medesimo calore smisurato, senza mai trovare la realità. Imperocchè la supposizione di quest'esenza pretesa

fa

fa pur ſupporre, che tutte le coſe della medeſima ſpecie abbiano la medeſima coſtituzione interna e reale: opinione chimerica, che ſuppone due altre grandi chimere: la prima, che vi ſiano delle eſſenze determinate, degli eſpreſſi modelli, ſui quali e nei quali la natura formi tutte le coſe particolari, diſtinguendole in diverſe ſpecie; la ſeconda, che noi abbiamo idea di queſti modelli, o di queſte eſſenze. Quelli che cercano per eſempio, ſe tale, o tal'eſſere abbia l'eſſenza reale di ciò, che noi chiamiamo *uomo*, moſtrano certo di far tutte queſte ſuppoſizioni.

Seſto abuſo. Si crede, che un tal termine, al quale uno ha unita una tal idea, indichi queſt' idea medeſima all'Uditore, come ſe vi foſſe una collegazione neceſſaria fra le parole e l'idee, o s'aveſſe ſicurezza, che quello che parla e quello che aſcolta, aveſſero fiſſate le medeſime preciſe idee alle medeſime voci: Così all'incontro poco ſi bada a conoſcere il ſenſo, che gli altri hanno fiſſato alle loro eſpreſſioni; ſi giudica, che elle indichino l'unione preciſa delle idee, che v'abbian fiſſato noi medeſimi. Il termine di *vita* è famigliariſſimo a tutti gli uomini; pochi ſi troverebbono che non prendeſſero per oltraggio la dimanda, che lor ſi faceſſe di ſpiegarne il ſenſo: ma ſe accade, che ſi ponga in queſtione, ſe una pianta di già formata nella ſua ſementa, o ſe un pulcino nell'uovo non ancora covato ſiano in vita, o no, allora ſi vedrà, che non ſegue ſempre un'idea preciſa a queſta parola sì famigliare. Queſt'abuſo, di cui io parlo, è più univerſale che i precedenti, e tanto più pericoloſo, quanto vi ſi fa minore attenzione. Queſta è una delle prime cagioni di tante grida inſenſate, e oſtinate nel mondo Filoſofico. La più-parte penſan lo ſteſſo; ma i loro modi di parlare ſono diverſi, come ſors'anche i loro intereſſi.

Settimo abuso. I discorsi figurati. Sembra, che si debbano scusare questi piccioli ornamenti nella conversazione e nei discorsi al popolo, dove si cerca di piacere più presto che d' istruire. Ma dove la verità v'è interessata, io dico, che, salvo l'ordine e la chiarezza, tutta l'arte Rettorica, tutte le illusioni, tutte le disposizioni artificiali delle parole secondo le regole della Eloquenza non servono che a insinuare false idee, che a muovere le passioni, che a sedurre il giudizio. Tutti questi tratti di Rettorica devono schifarsi ne' discorsi destinati ad istruire. Essi non vi si possono considerare, che come pure soperchierie e come grandi difetti e del linguaggio, e di chi l'usa. Se gli uomini amassero la verità, come debbono, l'arte Oratoria, quel mezzo potente per sedurre, e per esser sedotto, avrebb' ella nell' animo loro il primo luogo sopra tutte le altre scienze?

Per conchiudere, il fine di quelli che parlano, debb' essere:

I. Di manifestare i loro pensieri. Qui peccano 1. quelli che proferiscono parole senz'idea precisa. 2. Che vi legano idee, che l'uso non v'ha legate. 3. Che fanno loro significare quando un'idea, quando un'altra, come coloro che vendono merci di differente specie e valore sotto un medesimo nome, ed al medesimo prezzo.

II. Di far conoscere i propri pensieri con tutta la prontezza e facilità possibile. Peccano in questa parte quelli, che mancano di parole per esprimere le loro idee. Quando questo difetto di espressioni, e questa necessità di parlar per perifrasi non dipende dalla povertà della lingua, ma dall'ignoranza de' suoi termini, quelli che così parlano, sono come un librajo, che abbia la bottega piena di libri elegati e senza titolo, che non

non può indicarne la materia, se non se dandone i fogli staccati un dopo l'altro.

III. Di dare altrui la cognizione più compiuta che si può delle cose, che son fuori di noi. Una cognizione assolutamente perfetta non potrà darsi giammai, finchè le nostre idee non corrisponderanno esattamente alla realità delle cose. *Ma bisogna* guardarsi almeno di non accrescere questa imperfezione coll' immaginare a capriccio delle sostanze, che non han esistito, e fissarvi dei nomi, che non significan nulla, o significan soltanto delle chimere.

Dunque per raccogliermi, il dir parole senza idee è il fare uno strepito inutile; il dir molte parole per esprimere delle idee composte, quando si potrebbe farlo con una sola parola, è un mancare alla brevità e alla precisione; il dir parole in un senso diverso dall' ordinario, è parlare in gergo; il dir parole senza conchiusione e connessione, è essere inintelligibile; il dir riguardo alle sostanze parole, le cui idee non corrispondano alla esistenza delle cose, è aver la testa piena di chimere; finalmente il dir parole ora in un senso, ora in un altro, è rendersi in ogni senso incomprensibile.

Per via del parlare gli uomini si comunicano scambievolmente le loro scoperte, i loro ragionamenti, le loro cognizioni. Quelli adunque, che ne fanno cattivo uso, rompono quanto è da loro; i canali destinati a spandere e distribuire le cognizioni del pubblico bene. Ma nel tempo stesso però essi non fanno, che rompere i canali: perciocchè non è in lor potere di corrompere le sorgenti, le quali son poste nelle cose medesime. Persone di questa fatta, se così adoperano di proposito deliberato, non dovrebbero essere riguardate, che come nemici pubblici della verità, e delle cognizioni.

E infatti si dia un'occhiata a tanti libri di controversia, e vi si vedrà, che i termini oscuri, equivoci, indeterminati non produssero che grida e querele sulle parole senza mai convincere, nè illuminare la mente di nessuno. Se quelli, che parlano, non convengono insieme del senso di un termine, la questione non può esser fra loro, che su la parola ch'essi veggono, *non* sulla idea che non veggono.

La più parte delle dispute, che dividono gli uomini, non sono forse pure dispute di parole? Non isvanirebbono, se si definissero i termini, e se ne fissasse poi invariabilmente il senso? Questo è un punto, che merita ogni più attenta riflessione.

Mercatanti, cuochi, sarti ec. tutti s'intendono, spediscono, o terminano i loro affari. I soli Filosofi, e controversisti non sapranno giammai por fine ai loro?

CAPO UNDECIMO.

Rimedj contra le imperfezioni, e gli abusi del parlare.

NOn s'impieghi mai niun termine senz'*idea*. Questa regola non è inutile. Quante fiate non si leggono i termini di *istinto*, *di simpatia*, d'*antipatia*, ed altri simili? Eppure qual'idea precisa v'era stata fissata mai?

2. Le idee, che si fissano alle proprie parole, siano chiare, e precise. Le idee composte son tali, quando si conoscono l'idee che le compongono; e se queste idee particolari ne racchiudon dell'altre, si distinguono esse pure sino all'idee semplici. Quanto all'idea delle sostanze non basta, che elle siano distinte, bisogna, che siano conformi all'esistenza reale delle cose.

3. Si

3. Si fissino alle parole, il più che si può, le idee che esse significano nell'uso e nel commercio ordinario. Niuno, non essendo egli il padrone assoluto delle lingue, e sopratutto di quelle che son già formate, e non appartenendogli di proprietà niuno de' suoi termini, deve sregolarne nè distornarne il corso ordinario; rispettar deve il lor valore e la lor pubblica impronta.

4. Se v'hanno delle parole, che nell'uso ordinario abbiano un significato vago ed incerto, dovendole adoprare in un senso particolare: si definiscano prima, e si fissi e termini il loro senso; il che facciasi ancora con tutte quelle, che son soggette ad essere mal intese o mal interpretate.

Riguardo a quelle, che non si possono definire, perchè significano qualità semplici, se ne faccia conoscere il senso o per via di termini sinonimi, o nominando, il soggetto, in cui queste qualità si trovano, o presentandole ai sensi (1). Ma si definiscano con tutta esattezza i termini delle nozioni, e sopra tutto delle nozioni morali. Le sole loro definizioni son quelle, che ne possono rappresentare il senso; e ciò si può fare in una maniera sì chiara e sì precisa, che non si lasci alcun luogo nè a dubbio, nè a sofisticheria.

Per dar a conoscere quel che significano i nomi delle sostanze, si pongano in uso i due mezzi, di cui ho parlato, che sono mostrare il soggetto, e difinirlo. Non si può meglio definirlo, che per le sue qualità distintive. Negli animali è la figura, nei corpi inanimati il colore,

(1) O *accennandone le cagioni, gli effetti, le circostanze. V. la Nota al Cap. IV. di questo Libro.*

re, e in alcuni la figura e il colore insieme-mente. Il miglior mezzo però, e forse anche l'unico per dar a conoscere queste qualità distintive, è il mostrarle. Le parole non imprimerebbono mai un'idea così perfetta della figura d'un *cavallo* o d'una *scimia*, come la vista: e niuna descrizione dell'*oro* darà mai una idea così giusta del suo colore e del suo peso, come l'uso di vederlo e di maneggiarlo.

Ma siccome la più parte delle qualità semplici, che compongono le nostre *idee delle* sostanze, consistono in potenze, le quali i nostri sensi non possono scoprire ad una semplice occhiata, in tal caso si rappresenta meglio questa parte del significato dei nomi delle sostanze enumerando le lor qualità, che presentando ai sensi la sostanza medesima. Quello a cui s'avrà detto, che l'oro è duttile, fondibile, applicabile ad altri corpi, e che può essere sciolto nell'acqua regia, avrà per via di questa descrizione un'idea più perfetta di tal metallo, che se avesse veduto semplicemente un pezzo d'oro, nel quale non avrebbe potuto osservare, che le qualità più ordinarie.

Sarebbe desiderabile, che si rapresentasse in piccole figure il significato di que' termini, i quali esprimono cose, che si distinguono per la figura esteriore. Secondo me un Dizionario fatto su questo piano insegnerebbe più facilmente la giusta significazione d'un gran numero di termini, sopra tutto delle lingue straniere, e antiche, e fissarebbe più giuste idee di molte cose, di cui leggiamo i nomi negli Autori Greci e Latini, che tutti i vasti e laboriosi commentarj de' più savj Critici. I Naturalisti han ben compreso il vantaggio di questo metodo, e chiunque gli ha consultati confesserà ingenuamente, che egli ha avuto un'idea più chiara dell'*aspetto*

viso,

e del *capazio* vedendo la figura di quest' che per via di una lunga definizione. Si- nte s'avrebbe un'idea più distinta di ciò, i chiama *strigilis*, e *sistrum*, che in qual- Dizionario si spiegano per le voci di *streg-* e di *cembalo*, se si vedessero in margine picciole figure di questi stromenti, quali in uso presso gli Antichi.

Quando si parla o scrive per istruire o per care, si adoperi immutabilmente il medesi- rmine nel medesimo senso. Se tutti si fos- onformati a questa regola, quante disserta- di meno si sarebbero vedute? Quante con- sie sarebbero andate in fumo! Quanti volu- ni di parole equivoche, prese ora in un ora in un altro, si sarebbon ridotti a bre- i compendj! E quante opere di Filosofia, rlare di queste sole, potrebbero esser chiu- ome le opere del poeta, in un guscio di noce,

APPENDICE I.

Influenza delle Lingue sulle umane cognizioni.

Veduta a principio la maniera, con cui una Lingua potrebbe naturalmente istituirsi, e l'analisi delle parti che ogni Lingua compongono; veduta in appresso la diversa forza e natura delle parole secondo le diverse idee che debbono significare; vedute in fine le imperfezioni e gli abusi del parlare insieme colla maniera di rimediarvi: non sarà fuor di proposito l'aggiugner quì alcune considerazioni intorno alla generale qualità delle Lingue, e alla parte grandissima che delle sue cognizioni dee l'Uomo alla facoltà di parlare.

Quanto limitate sarebbono le cognizioni in un Uomo, che non avesse l'uso de' segni, io l'ho dimostrato già lungamente nelle Ricerche altrove accennate intorno all'istituzione naturale d'una Società e d'una Lingua ec. Non solo privo ei sarebbe di tutte quelle, che dal leggere o dal favellare con altri per noi s'apprendono, e che formano la massima parte di quelle che noi abbiamo; ma incapace sarebbe pure ad acquistarne per se medesimo oltre ad un limite ristrettissimo. Io non sono certamente d'avviso, come il son pure più Metafisici illustri, ch'ei dovesse necessariamente esser privo di ogni idea astratta, e generale, di ogn'uso di riflessione, numeri 39. 44., 47. dell'*Analisi dell'Umano intelletto*: io ho accennate le ragioni, per cui non credo di dover la cosa recar tant'oltre. Niuno potrà negare però, che queste facoltà medesime in lui non debban essere di piccolissimo, e quasi di niun uso.

La

La memoria ſteſſa, che è il ſerbatojo di tutte le noſtre cognizioni, ſarebbe in lui tenuiſſima. Noi abbiam già veduto (*Analiſi dell' Umano Intelletto* num. 43.) che le nozioni metafiſiche richiamar non ſi poſſono per neſſun conto ſenza l' ajuto de' ſegni. Senza di queſt' ajuto oſſervato abbiam pure quanto difficilmente per noi ſi poſſa penſare alle ſteſſe nozioni fiſiche (Ib. num. 35.) Ora all' Uom privo de' ſegni artificiali potrebbero, è vero, per alcune nozioni ſervir di ſegno, dirò così, naturale le richiamate immagini delle coſe, da cui le nozioni aveſſe trattato. Ma in 1. luogo mancando de' ſegni artificiali, mancherebbe di quel mezzo, che più frequentemente, a noi ſerve per riſvegliare ſiffatte nozioni, e troppo di rado a lor ripenſando, preſtiſſimo le perderebbe: in 2. luogo non avendo legate queſte nozioni a niun ſegno artificiale, che valeſſe a rappreſentarle per così dire in compendio, come a noi ſervono le parole, converrebbe, che ogni volta ſe le formaſſe di nuovo: il che ſiccome richiede una fatica grandiſſima, ſpecialmente ove trattaſi di nozioni compoſte, così a queſta fatica ei non ſaprebbe certamente ſottometterſi ſuorchè ſpinto da un aſſoluto biſogno, che ben di rado accaderebbe. Comechè dunque fornito della facoltà di formarſi le nozioni, non penſerebbe quaſi mai a formarne niuna, e formate non ſaprebbe pur ritenerle. La ſua memoria pertanto riſtringerebbeſi quaſi unicamente all' idee propriamente dette, cioè all' immagini fiſiche, ed anche riſpetto a loro ſarebbe limitatiſſima; perciocchè ognun ſa di quanto ſoccorſo in eſſe pure a noi ſiano le parole, ſoccorſo del quale ei mancherebbe.

A confermazione di tutto queſto un' eccellente oſſervazione fa il Sig. *Sulzer*. Speſſe volte, dice egli, un concorſo fortuito di circoſtanze

fa a noi concepire un' idea nuova ed importante. In questo caso noi siam quasi certi di perderla tosto, se non la notiamo con qualche segno; conciossiachè per risovvenircene senza di un tale ajuto, sarebbe necessario il medesimo concorso di circostanze, che non avvien quasi mai. All' incontro ove s' abbia un termine atto a richiamare le principali, per mezzo di lui tutte quante ritornano, e guidano nuovamente l' idea che di perdere ci sarebbe spiacciuto. In questo soccorso grandissimo, che le parole offrono alla memoria, ripone egli la prima utilità delle Lingue.

Ma un altro vantaggio egli offervò nelle parole, che non è men rilevante, ed è quello d' abbreviare moltissimo tutte le operazioni dell' intelletto. In una infinità di casi, dice egli, le parole han quell' uso medesimo, che han nel calcolo i caratteri. Si sa, che in moltissime circostanze sarebbe impossibile il trovare il risultato a forza di semplice raziocinio, ossia che se in vece di usare i caratteri si volesse ragionar sempre sovra le idee, spesse volte non si potrebbe arrivare all' ultima conclusione che cercasi. Non si opera nel calcolo che sovra i soli caratteri, e non si pensa a tradurli, ossia a sostituir loro le idee medesime, se non quando col meccanismo del calcolo le formole sono ridotte ad una certa semplicità. Nello stesso modo noi possiamo sovente ragionare colle sole parole o co' soli segni senza renderci conto ad ogni istante del loro significato; il che non è da dire quanto accorci i ragionamenti, e chiari li renda in accorciandoli.

Un terzo vantaggio egli trova nella proprietà che han le parole di condurci alla riflessione sulle cose medesime, e fortificate con ciò lo spirito d' invenzione; le parole *perchè? quando? come?*

me? da chi? per chi? relazione, essenza, accidente ec. danno sovente, dice egli, occasione a ricerche importanti, che si sarebbon neglette, se la memoria non avesse somministrato queste parole, e se elleno richiamato non avesser l'idee per loro espresse. Così il celebre *Linneo* ha estesa moltissimo la Bottanica col solo introdurre che ha fatto un gran numero di termini per indicare le forme, le figure, le situazioni, le proporzioni delle parti nelle piante. Colla cognizione di questi termini può ora un Bottanico assai meglio osservare una pianta, e riconoscerla, che non avrebbe potuto in addietro. Senza il soccorso delle parole, segue egli, noi non abbiamo che una cognizione *intuitiva* delle cose, e non sentiamo che confusamente ciò che loro appartiene. I vocaboli che contrassegnan le parti di un pensiero o di un'idea, svolgono e sgombrano questa idea medesima, e ci pongono più di leggieri in istato di svilupparla esattamente. In quella guisa che un Meccanico il quale non sia calcolatore, appena conosce a un di presso l'effetto che dee produrre una macchia, laddove un Geometra, che sa spacificare per via di segni tutte le più picciole minuzie delle quantità, che entrano come cagione o come effetto nell'azione della macchina, sa anche con tutta esattezza l'effetto totale determinarne; così un Uomo la cui Lingua è povera, appena sente alcuna volta le cose per una specie d'estimazione; mentre un Filosofo che possiede una Lingua ricca, determina esattissimamente ciò, che l'altro non avea veduto che press'a poco. La ragione dell'evidenza che ammirasi nelle Matematiche, e che spesso riguardasi con un privilegio esclusivo di questa scienza, si è appunto che ne' ragionamenti de' Geometri non entra niuna idea, la quale da un segno non venga espressa. Per tal mezzo posson eglino sem-

pre esser certi di non avere commesso nulla, e di avere tenuto conto di tutto ciò che nelle conseguenze influisce. Un' equazione analitica per esempio ha due membri che il Geometra giudica essere eguali; se alcuno ne dubita, ei può convincerlo sviluppando i termini di ciascun membro, e questo sviluppamento è sempre possibile, perchè ogni minima quantità che entra nella composizione de' termini, può essere indicata col suo segno. Ovunque il Filosofo ha lo stesso vantaggio, che il Geometra (il che però avviene di rado); i suoi raziocinj sono evidenti al pari de' Geometrici, e da ciò si scorge di quanta importanza sia la ricchezza di una lingua per l'avanzamento e la certezza delle cognizioni, e come l'inventare de' vocaboli significanti sia un accrescere realmente le cognizioni medesime e la loro certezza. Molti degli antichi Filosofi han posseduto implicitamente tutto ciò che facea di mestieri per arrivare alla certezza di parecchie verità metafisiche, senza tuttavia arrivarvi, appunto perchè non sapeano continuare i ragionamenti; mancando i segni proprj a fissare le loro idee confuse. La sola maniera di esprimere più felicemente un pensiero è talvolta occasione, o cagione eziandio di nuove scoperte.

A questo proposito osserva egli particolarmente l'influenza, che sull'accrescimento delle nostre cognizioni aver possono le metafore. V'ha egli dice, nelle nostre percezioni un numero infinito di idee oscurissime, che si sentono senza poterle sviluppare. Gli Uomini forniti d'ingegno, e di viva penetrazione fanno continui sforzi per renderle chiare; questi loro scoprono finalmente qualche simiglianza fra tali idee, ed altre più facili a concepirne; indi nascono le espressioni metaforiche; e per mezzo loro l'idee oscure diventan poi chiare anche agli Uomini di più corto intendimento.

Im-

Imperocchè quando siamo avvertiti, che una cosa di cui noi abbiamo potuto formarci una giusta idea, rassomiglia ad un'altra cui meglio conosciamo, noi ci sforziamo di scoprire questa somiglianza; la scopriamo disfatti a poco a poco; e per tal guisa l'idea oscura alla fine si vien rischiarando. Oltrecciò le metafore producono un effetto pari a quello che nella Geometria fan le figure. Questa scienza sarebbe ancor nell'infanzia, se non avesse il soccorso delle figure, che ajutan l'immaginazione a fissare con esattezza e precisione l'idee, che senza di esse resterebbon confuse in modo da non poterne trarre alcun profitto. Nella stessa maniera le metafore ci ajutano a fissare le idee, che senza di un tal soccorso rimarrebon confuse nella massa delle nostre percezioni, e rendon visibile e palpabile ciò, che alla mente per se medesimo sembra impercettibile. Nell'Umano Intelletto v'ha un infinito numero di tali idee, che mettono una specie d'ostacolo, e di limite al progresso delle sue cognizioni. Ogni metafora felicemente applicata allarga questi confini, traendo dall'oscurità qualche idea, che era stata fin a quel tempo affatto inutile. Gli stessi Artigiani usan talvolta delle metafore felicissime cavate dai termini della lor arte; e gran servigio presterebbero alla Filosofia que' che sapesser raccoglierle, nobilitarle, e dar loro significazioni più ampie.

Da tutte queste osservazioni abbastanza si manifesta l'utilità delle Lingue, senzache altro io mi affatichi di aggiugnervi. Io consiglierò invece chi amasse di vederle riportate più diffusamente, a leggerle nella Dissertazione medesima del *Sig. Sulzer* intitolata *Offervazioni intorno all'influenza reciproca della Ragione sul Linguaggio, e del Linguaggio sulla Ragione*, che trovasi nelle *Memorie della R. Accad. di Prussia*, e nel IV. Vol. della *Scelta d'Opuscoli interessanti tradotti in varie Lingue*.

AP-

APPENDICE II.

SAGGIO

Sulla Formazione di una Lingua Universale.

PEr nulla ommettere di ciò che alle Lingue più direttamente appartiene, aggiugnerò qui pur questo Saggio (a). L'utilità, che verrebbe da una Lingua che a tutti fosse commune, troppo per se medesima si manifesta. Alla propagazione sopratutto e all'accrescimento delle scienze ella sarebbe importantissima; perciocchè l'opere interessanti, che in tante Lingue si sono infino ad ora pubblicate, o in buona parte riescon nulle per noi, o ci obbligano a consumare con lunga noja nello studio delle parole quel tempo, che nello studio delle cose più utilmente, e con più diletto sarebbesi impiegato.

Tratti dal vantaggio che l'istituzione d'una tal Lingua apporterebbe, molti insigni Filosofi, e tra gli altri *Leibnitz*, *VVolff*, *VVilkins*, *Kircher*, *Dahlgarns*, *Bether*, *Sulbrig*, *Lambert*, e recentemente il Sig. *Giorgio Kalmar* si sono qual più qual meno intorno ad essa occupati. Non sembra però, che un metodo abbastanza facile, e semplice si sia per essi infino ad ora proposto.

Due

(a) *Egli è tratto da un Opuscolo, che in Roma l'Anno scorso mi fu stampato col titolo* Riflessioni intorno all'istituzione di una lingua Universale, *e di esse non esistono che poche copie.*

Due ſono le vie, per cui può giugnerſi ad una tale iſtituzione, o formando una nuova lingua, che dappertutto agevolmente poſſa parlarſi, o iſtituendo una nuova maniera di ſcrivere ſimile ai ſegni algebraici, ed alle cifre Chineſi, in cui equivalendo ogni carattere ad un' intera parola, ognuno poſſa intendere agevolmente l' idee da caratteri ſignificate, e traſportarle quindi leggendo nella propria lingua.

La formazione della Lingua col primo metodo non ſarebbe difficile, ma difficiliſſima ne ſarebbe l'introduzione. Perciocchè da qual Lingua trarre i vocaboli, ſicchè da tutti ſien accettati? Ogni Nazione pretenderebbe d' aver diritto a fornirne la ſua parte, e ognun ſa, quanto ſono in ciò poſſenti i pregiudizj nazionali. Ogni verbo, ogni nome, ogni menoma particella deſterebbe quindi liti *infinite*, nelle quali volendo ognuno eſſer giudice, mai non s' avrebbe deciſione. Senzachè quando pure ſi componeſſero gli animi, dalla miſtura di tanti varj idiomi qual riſultato s' avrebbe mai? Una lingua a grotteſco difforme, e incomodiſſima. Peggio ſarebbe, ſe a taluno veniſſe talento di formare una lingua tutta di nuovo conio. Laſciata da parte la difficoltà d' impararla, chi è, che ſaprebbe vincere l' amor proprio a ſegno di riconoſcer lui ſolo per univerſale Legislatore, e da lui ſolo apprendere a favellare?

Una *Lingua caratteriſtica* è la ſola, che dal canto della vanità, e dello ſpirito nazionale trovar non debba oppoſizione; ma, l' intrinſeca ſua difficoltà una oppoſizione troppo più grande offrir ſembra a primo aſpetto. E diffatti ſe ogni idea ſi debba eſprimere con un carattere particolare, dove trovare caratteri ſufficienti, o come apprender di tutti il ſignificato pur ritrovati che foſſero? L' eſempio ſol de' Chineſi par troppo

valevole a ſpaventarci. Per ſignificare i diverſi ſenſi de' 330. monoſillabi ond' è compoſta la loro lingua, ſono eſſi giunti a formare, come già abbiamo accennato (*Appendice al Capo* 1.) ſecondo alcuni più di 54000. e ſecondo altri fino a 80000. caratteri tutti diverſi. Or ſe a queſti aggiugnere ſi voleſſero tutti i caratteri neceſſarj ad eſprimere le idee, che i Chineſi non hanno, che il commercio, i viaggj, e la maggior coltura delle ſcienze a noi forniſcono in maggior copia, a qual numero sì fatte cifre non avrebbon eſſe ad aſcendere? e chi mai ſarebbe da tanto da poter tutte impararle? Noi ſappiamo, che fra i Chineſi medeſimi appunto per queſta ſomma difficoltà pochi v' hanno, che ſcriver ſappiano o leggere interamente la propria lingua. Anche con queſto metodo adunque l' iſtituzione di una lingua univerſale ſembra affatto impoſſibile.

Pure con queſto metodo appunto io la credo facilisſima. Baſta ſapere acconciamente ſemplificare il numero de' caratteri; baſta ſapere alla memoria ſomminiſtrare gli opportuni ſoccorſi per ritenerli.

Incominciamo dai *nomi*, che ſono queſti ſenza dubbio che un maggior numero hanno a richiederne, e facciamoci primieramente da' nomi ſoſtantivi. Queſti o eſprimono oggetti fiſici, come il *ſole* o la *luna*, o nozioni puramente aſtratte, come *onore* o *virtù*. I nomi delle coſe fiſiche ſiccome i più importanti, così in ogni lingua ſon anche i più numeroſi. Con un metodo però ſempliciſſimo la difficoltà di apprendere i loro ſegni potrebbe levarſi quaſi del tutto, che è quello d' eſprimerli con caratteri imitativi. Il *ſole*, la *luna*, le *ſtelle*, i *raggi della luce*, la *fiamma*, un *monte*, un *fiume*, un' *erba*, una *pianta*, un *fiore*, un *frutto*, una *foglia*, un *compoſto*, una

ſqua-

squadra, uno *scarpello*, un *martello*, un *globo*, un *cubo*, un *quadrato*, un *rettangolo*, un *triangolo*, un *cerchio*, una *testa*, un *braccio*, una *mano*, un *piede* ec. tutti i vorrei espressi colle figure corrispondenti. Il vederli ed intenderne tosto il significato, sarebbe allora una cosa sola; e per molti di essi un comodo v' avrebbe ancora, che già belle e pronte si troverebbero presso agli Scampatori le forme senza la briga di fabbricarle di nuovo.

Circa agli altri nomi, io osservo in 1. luogo, che molti han già i loro simboli determinati da un lungo uso. Tali sono presso agli Astronomi i *segni del zodiaco*, i *pianeti* ec.; presso a Geografi i segni di *Città*, *borgo*, *villaggio*, *Vescovado*, *Metropoli* ec., presso agli Analitici quelli di *uguaglianza*, *addizione*, *sottrazione*, *moltiplica* ec.; presso a' Pittori quelli delle *virtù*, dei *vizj*, dell' *arti*, delle *scienze* ec. Tutti questi simboli con breve esercizio potrebber dunque da tutti apprendersi.

In 2. luogo io osservo, che moltissimi nomi di nozioni astratte son derivati da immagini fisiche, e che l' uso delle metafore è amplissimo in tutte le lingue. Tutte le nozioni astratte pertanto, che coll' immagini fisiche hanno alcuna relazione, per via di queste si potrebbono significare, e permettendo a' termini metaforici un segno costante che indicasse il traslato, se ne verrebbe pure ad agevolare moltissimo l' intelligenza.

I termini, per cui s' avessero ad istituire dei segni totalmente arbitrarj, si ridurebbono per questi mezzi a picciol numero. Ma con altri artificj potrebbe questo medesimo ancor di molto diminuirsi.

Io vorrei primieramente, che si cominciassero a stabilire i segni opportuni pei nomi delle classi

più

più generali, come *animale*, *vegetabile*, *minerale* ec. verrei quindi a ſtabilirne degli altri per le claſſi che ſotto a queſti comprendonſi: come *quadrupede*, *uccello*, *peſce*, *rettile*, *inſetto*; *pianta*, *fiore*, *frutto*, *erba*, *legame*; *metallo*, *pietra*, *ſale*, *acqua*, *terra* ec.; altri caratteri ſiſſerei per eſprimere, *monte*, *fiume*, *mare*, *lago*, *regno*, *provincia*, *città*, *villa*; altri per ſignificare *virtù*, *vizj*, *paſſioni*, *arte*, *ſcienza*, *profeſſioni*, *dignità* ec. la maggior parte de' quali caratteri ſi trarrebbe facilmente da' ſegni imitativi.

Dalla ſiſſazione di queſti ſegni univerſali un vantaggio grandiſſimo ſi ritrarebbe. Perciocchè in 1. luogo premettendo a tutti i nomi individuali o ſpecifici quelli della claſſe, ſotto di cui ſi contengono, due utilità ne verrebbono: l' una che riconoſciuto il carattere dell' individuo, ſi vedrebbe toſto anche quello della claſſe, cui egli appartiene, e i generi delle coſe ſarebbon meglio, e più uniformemente determinati; l' altra che non conoſciuto il carattere dell' individuo, ſi conoſcerebbe almen quello della ſua claſſe, e facilmente dal conteſto, anche il primo, ſpeſſe volte potrebbeſi indovinare. In 2. luogo per tutti i nomi proprj ſarebbe inutile l' inventare caratteri particolari, ma premeſſo il carattere della claſſe, ſotto alla quale uno è compreſo, non s' avrebbe che a ſcrivere in appreſſo il nome medeſimo diſteſamente; così avendo a nominare *Aſſiria*, *Ninive*, *Sardanapalo*, baſterebbe ai caratteri di *Regno*, di *Città*, e di *Re* ſcrivere in ſeguito per diſteſo i nomi medeſimi *Aſſiria*, *Ninive*, *Sardanapalo*. 3. Lo ſteſſo potrebbe farſi con tutti i nomi di *Metafiſica*, di *Fiſica*, di *Botanica*, di *Medicina*, di *Chimica*, di *Notomia*, di *Matematica*, con tutti inſomma que' nomi tecnici e ſcientifici, che alla più parte delle Lingue ſono comuni.

Ciò

Ciò fatto non rimarrebbero che quelle cose, le quali in ciascuna lingua hanno un nome diverso, da doversi contrassegnare con un distinto carattere. Ma anche rispetto a queste il numero de' caratteri distintivi agevolmente si può ridurre a meno della metà. Quasi ogni nome ha il suo contrario, il quale esprime o negazione, od opposizione, come *caldo* e *freddo*, *amore* e *odio*, *giorno* e *notte*, *moto*, e *quiete* e *vita* e *morte* ec. Ora stabiliti due segni uno esprimente *negazione* e l'altro *opposizione*, basterà inventare i distinti caratteri per le sole idee positive; perciochè le negative e le contrarie dagli stessi caratteri, aggiuntivi i segni costanti di negazione e d'opposizione, verran espresse bastantemente: così il *freddo* s'esprimerà col carattere del *calore* messovi il segno negativo, l'*odio* con quel dell'*amore* aggiuntovi il segno opposto. Anche molte delle cose, che hanno fra loro le relazioni di *consistenza*, di *causa*, d'*effetto*, di *dipendenza* ec. potranno agevolmente significarsi con uno stesso carattere, aggiuntovi un segno costante, come *Padre* e *Figlio*, *Padrone* e *Servo* ec.

Dove por si dovrebbe uno studio principale, sarebbe nel determinare il senso preciso di ogni nome, e l'idee precise ch'egli contiene. Ogni Lingua è piena di termini vaghi, che o s'adoprano senza annettervi niuna idea determinata, o indistintamente si usano ad esprimere una medesima idea. Ora da una Lingua caratteristica, 1. tutti i veri *sinonimi* debbon essere esclusi assolutamente: 2. tutti que' termini, che nelle lingue comunemente s'adoprano come sinonimi, ma che sebbene esprimano in grande la medesima idea, si distinguono però per qualche piccola differenza o gradazione, dopo averne determinato il senso con tutta precisione, significare dovrebbonsi collo stesso carattere principale, aggiun-

giuntivi i ſegni opportuni che li diſtingueſſero. In queſto modo oltrechè verrebbe di nuovo a ſcemarſi non poco il numero de' caratteri, ſi darebbe alla Lingua quel grado di eſattezza e di preciſione, di cui tutte mancano o più o meno. E non ſarebbe pur molto difficile il riuſcire a queſta eſatta determinazione. In una Lingua di già formata, qual è a cagion d'eſempio l'Italiana, il volere preciſamente fiſſare il ſenſo di ogni nome ſarebbe impreſa difficiliſſima; perciocchè non è in arbitrio del Filoſofo il dargli un ſignificato piuttoſto che un altro; convien pe, ch' ei riſpetti la prepotente forza dell' uſo,

Che norma è del parlar, arbitro, e giudice,

e che nel tempo ſteſſo è ſovente vario o incerto, ed anche qualche volta contraddittorio. Ma nella formazione di una nuova Lingua, la determinazione de' ſegni tutta dipende dall' Autore, ed altro ei non ha a fare che una diligente analiſi delle idee per eſaminare, quali richieggano un ſegno diſtinto e quali no, nel che le meditazioni de' più celebri Metafiſici ed una mezzana perizia delle Lingue più colte gli ſarebbono di un ſoccorſo grandiſſimo.

Fiſſati i caratteri de' ſoſtantivi, la fatica maggiore ſarebbe compiuta; concioſſiachè tutti gli aggettivi che da' ſoſtantivi derivano, come *celeſte*, *terreſtre*, *marino*, *lucido*, *tenebroſo* ec. coi caratteri de' ſoſtantivi medeſimi agevolmente ſi verrebbono a ſignificare, aggiuntovi ſolamente un ſegno coſtante che l'aggettivo indicaſſe. Vero è, che all'oppoſto v'hanno moltiſſimi ſoſtantivi, i quali dagli aggettivi diſcendono, come *grandezza*, *picciolezza*, *moleſtia*, *allegrezza* ec. nel qual caſo parrebbe, che il carattere ſemplice aveſſe ad accennar l'aggettivo, e che il ſegno coſtante

do-

dovesse aggiugnersi invece al sostantivo da lui derivato. Ma in una Lingua caratteristica dee badarsi più alla natura del vocabolo che alla sua origine, la quale è varia in varie lingue, e dipende più dal caso e dal capriccio de' primi Istitutori che da tutt'altro. Il carattere semplice adunque dovrà esprimere costantemente il sostantivo; e gli aggettivi o nascano da' sostantivi o li producano, dovranno tutti esser marcati dal segno costante; sicchè al primo sguardo ravvisare si possa tosto, qual carattere un sostantivo contenga e quale un aggettivo.

A significare i comparativi noi usiamo di premettere al nome gli avverbj *più* e *meno*, e i Francesi colla premessa della particella *tres* esprimono anche i superlativi, siccome i diminutivi e gli aumentativi significano cogli aggettivi *petit* e *grand*, quando scemar si deve od accrescere il valore d' un sostantivo, e cogli avverbj *peu* e *beaucoup*, quando ciò s'ha a fare con un aggettivo. Egli è dunque chiarissimo l' artifizio, con cui le medesime cose anche in una lingua caratteristica agevolmente potran distinguersi. Pochi segni costanti a tutto questo varranno, uno dei quali pur si avrebbe a fissare per l' *articolo*: di cui noi sappiamo per la determinazione de' nomi quanto importante sia l'uso.

Più non rimane a cercare rispetto a' nomi che la distinzione de' *generi* e de' *numeri*. Circa a questi un segno costante che indichi il *plurale*, potrà bastare; perciocchè tutti i nomi che non l'avranno, si vedrà tosto dover essere *singolari*. Una piccola modificazione del medesimo segno potrebbe anche adoperarsi ad esprimere il *duale* de' Greci, e degli Ebrei: sebbene essendo egli non di molt'uso, potrà ommettersi comodamente, siccome infatti mancava senza alcuno sconcio alla Lingua Latina, e manca attualmente alle

più

più colte fra le Lingue moderne. Quanto a' *generi* abbiamo già avvertito (*Append. al Capo* 1.) che non son essi necessarj fuorchè nei nomi pegli animali, e intorno a questi basteranno due segni costanti, uno de' quali il *maschile* significhi, e l'altro il *femminile*. Tutti gli altri nomi saran del genere *neutro* cioè di nessuno, e non dovranno avere per conseguenza alcun segno; e da ciò un vantaggio pur ne verrà, che i nomi marcati da' segni generici indicheranno tosto un animale.

Negli aggettivi è inutile l'avvertire, che siccome han essi a prendere tutte le modificazioni de' sostantivi a cui appartengono: così dovran portare il segno del genere o del numero che è proprio del lor sostantivo, e andarne senza, allorchè questo non n'abbia.

I *pronomi* entran nel numero degli aggettivi, come abbiam già toccato altrove (*Appendice al Capo* 1.), e sì pochi son eglino, che certo con pochi segni si potrà loro supplir facilmente.

I *verbi* che da' nomi derivano, son essi pure moltissimi. Or anche questi senza l'invenzione di nuovi caratteri è manifesto, che con quelli de' nomi corrispondenti chiarissimamente potranno esprimersi. Basterà la sola addizione di un segno costante, che indichi il verbo. Ma questi segni in primo luogo avranno ad essere tre diversi; l'uno per gl'intransitivi, un altro pe' transitivi attivi, e il terzo pe' transitivi passivi. In secondo luogo il carattere solo col solo segno verbale non potrà accennare che l'infinito: d'altri segni farà dunque mestieri per indicare le diverse persone, i diversi tempi, i diversi modi de' verbi. Ma quanto alle persone basterà premettervi i caratteri de' nomi personali; quanto a' tempi quelli degli avverbj di tempo; e quanto a' modi con quattro segni costanti l'indicativo, l'imperativo, l'ottativo e il soggiuntivo agevolmente verranno espressi.

Un

Un altro segno costante basterà pure pei *participj*, de' quali io vorrei, che uno si stabilisse per ogni tempo alla maniera de' Greci, al che però non si chiederebbe che aggiugnervi gli avverbj di tempo. I *gerondj* dalla nostra Lingua saranno esclusi di lor natura; perciocchè i gerondi Italiani equivalgono ai participj Latini, e Greci; così *amando* è l'*amans* de' Latini, *avendo amato* è il τυψας de' Greci; e i gerondj Latini non son che i casi dell'infinito, i quali perciò colle prepositioni premesse all'infinito ottimamente s'esprimeranno, come *amandi* di amare, *in amando* in amare, *ad amandum* ad amare.

Gli *avverbj* veduto abbiamo (*Appendice al Capo* I.) che tutti equivalgono di lor natura ad uno o più nomi con una prepositione; così *orà* significa in questo tempo, *quì* in questo luogo, *dolcemente* con dolcezza. Basterà dunque usar per essi il carattere stesso de' nomi, aggiuntovi un segno costante, il qual dimostri l'avverbio.

Molte delle voci, che fra le *prepositioni* si pongono, per se medesime non son che avverbj: *Sotto*, *sopra*, *dentro*, *fuori*, *avanti*, *dietro* ec. significano appertamente nel luogo inferiore, superiore, internò, esterno, anteriore, posteriore. Per quelle serviranno adunque i segni degli avverbj stessi, e così a pochissime si ridurranno quelle che aver dovranno de' segni particolari, come, *a*, *di*, *per*, *in*, *da*, *con*.

Molte delle *congiunzioni* son tratte anch'esse da nomi, come abbiam pure accennato (*Append. al Capo* I.) Segni proprj non s'avran dunque ad istituire che per alcune, come *e*, *o*, *se*, *ma* ec.

Gli *interposti* finalmente non essendo che espressioni d'un suono naturale, e comuni perciò a tutte le nazioni; lasciar potrebbonsi quali sono, e dove pur istituir si volessero anche per

loro

loro de' nuovi ſegni, ſon eſſi, in così poco numero, che poca fatica certamente richiederebbono.

Ecco dunque in compendio tutta la Lingua. Le coſe fiſiche che eſprimer ſi poſſono con figure, non richiederanno l'invenzione di niun ſegno, perchè dalle figure medeſime ſaran chiaramente ſignificate; e come i nomi di ſiffatte coſe abbracciano più della metà d'una lingua, i ſegni d'invenzione non ſaran neceſſarj che per l'altra metà. Ma di queſta medeſima la maggior parte è compoſta di nomi propj, e di nomi tecnici o ſcientifici, i quali ſtabiliti i caratteri delle claſſi univerſali, potranno ſcriverſi diſteſamente dopo di eſſi ſenza l'invenzione di niun ſegno particolare. I nomi pertanto che queſti ſegni d'invenzione potran richiedere, ſaran ridotti a men d'un quarto. Da queſto quarto una metà verrà ad eſſere riſparmiata con ſegni di negazione, e d'oppoſizione; e non rimarrà che un ottavo. Anche di queſto ottavo più della metà verrà tolta ommettendo tutti i veri ſinonimi, o indicando collo ſteſſo carattere alcun poco modificato quelli che eſprimono le diverſe gradazioni d'una medeſima idea. Del ſedicesimo che reſterà la metà incirca, potrà agevolmente ſpiegarſi coi caratteri ſimbolici già introdotti, colle immagini alluſive, coi ſegni di ſimiglianza, di cauſa, d'effetto, di dipendenza, di conſiſtenza ec. Sarem ridotti così ad un ramo dei nomi di una Lingua. Ma queſti parte comprenderanno l'idee ſemplici, e parte le idee compoſte. Or circa alle ultime, non potrebber eſſe agevolmente ſpiegarſi coll'unir inſieme i caratteri delle loro idee ſemplici? non ſarebbe anzi queſta la maniera più Filoſofica? I ſegni di pura invenzione non ſarebber dunque più neceſſarj ſe non per le ſole idee ſemplici, che con niuno degli artifici anzidetti

letti poteſſero ſignificarſi, le quali ognun vede quanto poco ſi ridurrebbero. Stabiliti così i ſoſtantivi con pochi ſegni coſtanti, da queſti medeſimi ſi trarrebbono quaſi tutti gli aggettivi, gli avverbj, i verbi, i participj, e non rimarrebbono ad inventare che alcuni pochi caratteri o *piuttoſto* ſegni coſtanti per alcune prepoſizioni, congiunzioni, e interjezioni, che eſprimono di lor natura non idee, ma modificazioni, o qualificazioni d'idee.

Pei caratteri puramente arbitrarj io mi varrei delle lettere dell'alfabeto, ſicuro d'averne più del bisogno. Perciocchè il ſolo alfabeto comune ne ne fornirebbe 46. tonde fra majuſcole, e minuſcole, ed altrettante corſive, a cui aggiugnendo le lettere moltiplici come *ſ ſ*, *i j*, *u v*, le raddoppiate come *ff*, le compoſte come *ſi*, *ſſ*, le abbreviature come *q* ℞. ec., e ciò tanto ne' caratteri rondi, che ne' corſivi, n'avrei già oltre a cento. Queſto numero mi ſi terrebbe a raddoppiare, e a triplicare uſando caratteri di diverſa grandezza, come il Canonino *a*, il Teſto *a*, e il Garamoncino *a*, che difficilmente ſi poſſon confondere. Se ciò non baſtaſſe, ricorrerei per ultimo agli Alfabeti Greco, Ebraico, Tedeſco, Arabico ec. Queſta moltiplicità di lettere del medeſimo genere potrebbe ſare ſervir moltiſſimo in alcuni nomi per eſprimere le diverſe gradazioni d'una medeſima idea o nozione, così per mezzo di varj *a* ſignificar si potrebbero i diverſi gradi del *piacere*, e coi medeſimi appoſtovi il ſegno di oppoſizione, o negazione i gradi diverſi del *dolore*. Quanto ai ſegni coſtanti, l'apoſtrofe, i varj accenti, il punto, con cui i Ingleſi eſprimono le quantità fluenti; le linee poſte ſovra ai caratteri, con cui ſi indicano i minuti primi e ſecondi; i numeri poſti in alto, con cui s'accennano in Al-

gebra le potenze ec. ce ne fornirebbero abbondantemente.

Formato così il vocabolario paſſar converrebbe alla grammatica, intorno alla quale però non occorrerebbe affaticarſi ad immaginare niuna regola nuova. Perciocchè avendo riguardo ai nomi, la diſtinzione del ſoſtantivo e dell'aggettivo, ed in amendue quelle di genere e di numero: avendo ne' verbi la diſtinzione di perſona, di numero, di tempo, e di modo; avendo le prepoſizioni da premettere a' nomi ſecondo le relazioni che avranno o fra di loro o co' verbi: la Lingua ſarà fornita di tutto ciò che biſogna, onde uſarla con quelle regole ſteſſe, che preſſo agli Italiani, a' Franceſi, agli Inglesi, e agli Spagnuoli attualmente s' oſſervano.

Anche nella collazione de' caratteri non farebbe meſtieri di niuna regola nuova. In quella guiſa che ogni parola ſi ſcrive ſtaccata, così ſtaccato s' avrebbe a ſcrivere ogni carattere ad eſſa corriſpondente. Non ſi dovrebbon congiungere ſe non que' caratteri o que' ſegni, che concorrono a formare una ſola nozione, e che parlando s' eſprimerebbono, o ſi potrebbono eſprimere con una ſola parola. I punti, le virgole, le parenteſi ec. tutte anch' eſſe por ſi dovrebbono alla maniera ordinaria.

Da queſto piano ſuccinto può di leggieri argomentarſi quanto una Lingua caratteriſtica ſarebbe facile a formarſi; e quanto facile ſarebbe pure ad apprenderſi ſtabilita che foſſe. Qui non s' avrebbero inflеſſioni di nomi e di verbi, che in alcune Lingue, e nella Greca ſpecialmente ſono a' principianti di tanta pena: qui non l' ampaſſo ordinario di regole e d' eccezioni, che agguagliano talvolta le regole generali. Banditi ſarebbono di quà i ſinonimi, che accreſcendo il numero de' vocaboli, accreſcono la difficoltà di im-

mpararli, i nomi che esprimono le modificazioni d'una medesima idea, si vedrebbono indicati con caratteri d'un medesimo genere; i nomi esprimenti idee composte, coi caratteri dell'idee semplici che le compongono, il che pur servirebbe a dar delle cose idee giuste, esatte, uniformi, e a risparmiare tutte le definizioni. Gli aggettivi, gli avverbj, i verbi, i participj dipendenti da un sostantivo medesimo significati sarebbono dal carattere del medesimo sostantivo, sicchè appreso questo, appresi sarebbono pur tutti gli altri. I caratteri dell'idee positive, colla distinzione d'un piccol segno costante, varrebbono ancora per le negative, e contrarie, e per quelle che seco avessero le relazioni di simiglianza, di causa, d'effetto, di dipendenza, di consistenza ec., il che pur gioverebbe infinitamente a meglio determinare le relazioni. L'uso regolare de' segni costanti farebbe distinguere alla prima occhiata, a qual parte dell'orazione ciascun carattere si riferisca, il che sarebbe di grandissima utilità per facilitare l'intelligenza de' loro significati. Coll'uso de' caratteri universali premessi a' nomi specifici, ed individuali si potrebbe distinguere incontanente a qual classe ogni nome appartenga, il che pur basterebbe sovente a far indovinare l'oggetto da lui espresso. Soprattutto i caratteri imitativi offrirebbono gli oggetti stessi sott'occhio, talchè il vederli, e l'intenderli non sarebbe che un atto solo. In qual lingua mai saprebbe trovarsi unita a tanti vantaggj un'eguale facilità?

Ma con tutto questo è egli a sperare, che una tal lingua s'istituisca giammai? o quando pur si formasse, che generalmente fosse introdotta? Converrebbe, che ognuno rinunziasse al piacere di scrivere nella Lingua propria, piacere che in quasi tutte le Nazioni va ogni giorno cre-

ſcendo; altrimenti non ſi farebbe che introdurre una Lingua di più; converrebbe, che almeno tutte l'opere intereſſanti in queſta Lingua univerſale ſi pubblicaſſero, e che in lei foſſer tradotte le pubblicate finora. Ma come ſperare una rivoluzione sì grande?

CA-

LIBRO QUARTO.

DELLA COGNIZIONE.

CAPO PRIMO.

Della Cognizione in generale.

L'Anima non può avere per obbietto de' ſuoi penſieri, e de' ſuoi raziocinj, che le ſue proprie idee. Le ſue idee ſono adunque i ſoli materiali, che abbia a mettere in opera per arrivare alla cognizione. A me pare, che il conoſcere non ſia altro, fuorchè l'apprendere o la convenienza e conneſſione, o l'incompatibilità e oppoſizione ſcambievole delle idee. Così il conoſcere, che *il bianco non è nero*, ſarà l'apprendere l'incompatibilità, che è tra l'idea del bianco e del nero; e conoſcere, che *i tre angoli di un triangolo ſono uguali a due retti*, ſarà l'apprendere la relazion neceſſaria di due angoli retti ai tre angoli di un triangolo. Ovunque ſi trova una ſimile percezione, vi è della cognizione, ma ſenza di lei i noſtri penſieri non poſſono eſſere, che opinione, dubbio, congettura, e immaginazione.

Ma affine di conſervare l'ordine e la chiarezza, conviene diſtinguere le quattro ſorgenti delle noſtre cognizioni. Noi apprendiamo dunque nelle noſtre idee le loro convenienze o conneſſioni, e le loro incompatibilità o oppoſizioni riguardo 1. alla loro identità, o diverſità. 2. alle loro relazioni. 3. alla coeſiſtenza delle qualità, che rappreſentano. 4. all'eſiſtenza reale di queſte medeſime qualità.

Prima ſorgente di cognizioni. *Percezioni di*

identità, e di diversità: vale a dire discernere ciascuna delle idee. Con quest'atto della mente, che è il primo che esercitiamo sulle nostre idee, noi apprendiamo, ma senza fatica, senza deduzione di prove, per la semplice potenza di distinguere le idee: che ciascuna è quello che è dessa, che due idee differenti fra loro non possono essere le medesime. I Logici hanno creduto, che la nostra mente non eserciti quest'atto, che coll'ajuto di due assiomi generali: *Ciò che è, è; E' impossibile, che una cosa sia, e non sia nel medesimo tempo*. Ma quali assiomi ci insegneranno, che un cerchio non è quadrato, con tanta certezza, con quanta ce n'assicura la semplice vista della incompatibilità delle idee d'un cerchio e d'un quadrato?

Seconda sorgente delle nostre cognizioni. *Percezione di relazione*. Cioè il vedere le relazioni esatte, le opposizioni esatte di due o di più idee confrontate o per uno o per due o più de' loro aspetti.

Terza sorgente delle nostre cognizioni. *Percezione di consistenza*. Cioè veder la connessione, ovvero l'incompatibilità delle nostre idee, in quanto elle rappresentano tali o tali altre qualità in un medesimo subbietto. Questo genere di cognizioni non ha quasi per obbietto, che le sostanze. Così quando io conosco, che l'oro è *fisso*, io non conosco altro, senonchè la sua *fissità*, o sia la sua proprietà di reggere al fuoco senza consumarsi, consiste sempre coll'altre qualità, che formano la mia idea composta dell'oro, cioè un certo peso, un certo colore, la fondibilità, ec.

Quarta sorgente delle nostre cognizioni. *Percezione di esistenza reale*. Cioè vedere le connessioni o l'incompatibilità reali, che sono tra le nostre idee, e l'esistenza reale delle cose che rappresentano.

Que-

Queſte ſono le quattro ſpecie di convenienze, e diſconvenienze, che l'anima ſcopre nelle ſue idee, e che io ſuppongo racchiudere tutte le noſtre cognizioni, tanto quelle che noi abbiamo, come quelle che poſſiamo avere. Almeno io non concepiſco, che noi poſſiamo altro conoſcere ſopra un'idea, nè altro affermarne, ſe non 1. che ella ſia la medeſima, che era altre volte, e che ſia differente da tutt'altra. 2. Che ella abbia con un'altra tali o tali relazioni. 3. Che rappreſenti qualità, che conſiſtano, o non conſiſtano in un medeſimo ſoggetto, 4. Che il ſuo archetipo eſiſta realmente o nò fuor di noi.

Siccome però l'intelletto conoſce la verità in due maniere differenti, così v'hanno due ſpecie differenti di cognizioni, l'una attuale, l'altra abituale. *Cognizione attuale* è il conſentire ad una propoſizione o negarla, perchè ſi conoſcono attualmente le convenienze o diſconvenienze tra le idee ch'ella racchiude. *Cognizione abituale* è tenere una propoſizione per vera o per falſa ſulla ſicurezza d'aver avuto altre volte la percezione di queſte connеſſioni o di queſte oppoſizioni.

Queſta cognizione abituale ha due gradi. In uno, mentre una propoſizione è richiamata alla mente, ſi vedono preſto eziandio le relazioni di tutte le idee che la compongono: nell'altro non riſovvengono queſte relazioni, ma ſi ha memoria di averle vedute altre fiate. Per queſta ſeconda maniera un uomo può conoſcere, che i tre angoli di un triangolo ſono eguali a due retti, ancorchè le prove di queſta verità gli ſiano cadute di mente. Egli non vi conſentirà, perchè conoſca attualmente le pruove che ciò ſtabiliſcono, ma perchè è convinto d'averle conoſciute altre volte. L'immutabilità delle medeſime relazioni tra le medeſime coſe immutabili ſarà una pruova certiſſima per lui, che ſe i tre angoli di un

triangolo ſono ſtati una volta eguali a due retti, lo ſaranno ſempre allo ſteſſo modo.

CAPO SECONDO.

Dei Gradi della noſtra Cognizione.

Conciosſiachè la cognizione conſiſta nella percezione della convenienza, o diſconvenienza delle idee, ſi può conchiudere, che la noſtra cognizione deve eſſer chiara od oſcura, ſecondo la chiarezza o l'oſcurità di queſta percezione.

Il più alto grado di cognizione è, quando l'anima conoſce immediatamente la convenienza, o diſconvenienza delle ſue idee. Io chiamo queſta percezione *cognizione immediata*, o *intuitiva*. Per lei ſi conoſce immantinente, che il bianco non è nero, che due ſono meno di tre ec. Queſta cognizione immediata ha una forza, a cui non ſi può reſiſtere; ſimile allo ſplendore d'un vivo Sole ella ſi fa vedere immediatamente, dacchè l'anima a lei rivolge lo ſguardo. Da lei dipendono la certezza e la chiarezza di tutte le altre cognizioni.

Il ſecondo grado di cognizione è, quando io non poſſo apprendere immediatamente le relazioni di due idee, quantunque per meglio confrontarle io le ponga una preſſo l'altra, e le diſponga e le aſſerti in tutte le maniere poſſibili. Io cerco allora una terza idea, una regola, una miſura, per la quale paragono queſte due idee, infinchè vedo immediatamente le relazioni che ricercava. Queſto è ciò, che ſi chiama *ragionare*. Così io ſcopro per via d'una miſura comune l'eguaglianza dei tre angoli di un triangolo con due angoli retti, la quale io non poteva ſcoprire coi ſoli occhj. Queſte idee medie o queſte miſure, che additano le relazioni di due idee,

ſi chiamano *pruove*; la percezione chiara di queſte relazioni ſcoperte per via delle dette pruove ſi chiama *dimoſtrazione*, e la prontezza di trovar delle pruove, e la deſtrezza di maneggiarle è al mio avviſo ciò che ſi nomina *ſagacità*.

Perchè una dimoſtrazione ſia giuſta, fa di meſtieri, che le idee medie ſcoprano immediatamente le relazioni, che paſſano fra le due prime idee, che ſi paragonano fra di loro. Se queſte pruove, che ſi uſano per confrontare due altre idee, aveſſer biſogno elle ſteſſe di altre pruove, non ſi perverrebbe giammai alla dimoſtrazione: perciocchè ſenza la cognizione immediata non v'ha dimoſtrazione: non v'ha che dubbio, congettura, o al più verisimiglianza.

Ma comunque ſia certa la cognizione acquiſtata per via di dimoſtrazione, cede tuttavia di lunga mano all'intuitiva; perciocchè quella è ſempre precedura da qualche dubbio: laddove queſta interamente l'eſclude. Ciaſcuno che gode la facoltà di apprendere, non ha maggior ragione di dubitare delle verità, che conoſce intuitivamente, che non n'avrebbe di metter in quiſtione, ſe queſta carta e queſt'inchioſtro ſiano del medeſimo colore.

Innoltre la cognizione intuitiva ſi apprende in un iſtante, e penetra l'anima con un lume pronto, vivo, inviſibile; ma alla cognizione di dimoſtrazione ſpecialmente nelle materie aſſai compoſte non ſi arriva, che per una progreſſione inſenſibile e laborioſiſſima. Convien diſporſi ad una ſeria applicazione, quando ſi vogliono ſcoprire le relazioni di due o più idee lontane. Poichè fa d'uopo uſare un metodo eſatto, e ſempre coſtante, biſogna eſaminare tutte le parti della dimoſtrazione comunque numeroſe elle ſiano, eſſer ſicuro d'averle tutte conſiderate, d'averne veduto immediatamente le relazioni per mezzo

delle lor pruove, e finalmente rammentarsi di tutto insieme. La dimostrazione la cede adunque alla cognizione intuitiva: oltrechè non è raro, che si abbraccino delle falsità per verità dimostrate.

Egli è un'opinione generalmente ricevuta, che le Matematiche sole siano capaci di dimostrazione. Ma perchè mai questo privilegio debb'essere particolare alle idee de' numeri, dell'estensione, e delle figure? Si giugne alla dimostrazione, ogni volta che per una terza idea, la quale serve di misura, si apprende immediatamente la convenienza o disconvenienza di due idee. Or questa percezione immediata è ella ristretta alle sole idee delle figure, de' numeri, dell'estensione, e delle loro modificazioni?

E' ben vero però, (e questo per avventura è ciò che si supporre), che le materie di Matematica sieno le sole capaci di dimostrazione): che queste materie sono più facili a concepirsi di tutte l'altre. Si vede ad una semplice occhiata la più piccola differenza, che può avervi fra i numeri; e di più si può addicarla con segni visibili e durevoli, come son le figure. E se è difficile il vedere la quasi eguaglianza di due corpi o di due figure quasi eguali, si son trovati de' mezzi per misurarla a puntino.

E' inutile il cercare di concepire colla medesima precisione la più piccola ineguaglianza tra due idee, la cui differenza si misuri non per la quantità, ma per via di gradi, come sono l'idee delle qualità sensibili. Queste idee non sono, che percezioni eccitate dalla grossezza, dalla configurazione, dal moto delle parti insensibili della materia. La diversità adunque di grado in queste idee dipende dalla cooperazione diversa e a noi ignota di tutte queste cause insieme, o di alcune solamente. Dunque non può essere regola fissa per giu-

giudicare della differenza precisa di due gradi prossimi, come di due gradi di bianchezza. I nostri occhj sono giudici incapaci di decidere con precisione, e con sicurezza sopra una rassomiglianza sì delicata. Le idee de' colori non sono adunque capaci di dimostrazione, se non quando sono assai lontane l'una dall'altra, come quelle dell'azzurro, e del rosso. Quel, che ho detto de' colori, si verifica similmente di tutte le altre qualità sensibili.

Il conoscere immediatamente, e il conoscere per dimostrazione sono i soli mezzi per arrivare alla certezza, quando si tratta d'idee astratte e generali. Ma v'ha una terza cognizione, che riguarda l'esistenza degli enti finiti e corporei fuor di noi. Questa terza cognizione non ha tutta la certezza della cognizione immediata, nè della dimostrativa, ma però ne ha più in là della probabilità; e per questo passa anch'essa sotto il nome di cognizione.

Noi abbiamo delle idee degli obbietti esterni; questo è incontrastabile, e abbiamo di ciò una cognizione immediata. Ma dal solo aver queste idee possiamo noi inferire, che v'abbiano fuor di noi degli obbietti, che lor corrispondano? Questo è ciò, che molti pongono in quistione: perciocchè, dicon essi, non è impossibile, che s'abbiano idee di cose, che non esistettero mai, e che mai non operarono sui nostri sensi (1).

(1) *L'idee de' Centauri, delle Chimere, delle Sfingi, e d'altri mostri sì fatti son quelle che recansi come prueve, che molte cose da noi si concepiscono senza averne mai avuta l'impressione sui sensi. Ma qui l'ingonno è troppo facile a discoprirsi. Perciocchè è ben vero, che niuno ha veduto mai nè Centauri, nè Chimere, nè Sfingi, e*

che

delle lor pruove, e finalmente rammentarsi di tutto insieme. La dimostrazione la cede adunque alla cognizione intuitiva: oltrechè non è raro, che si abbraccino delle falsità per verità dimostrate.

Egli è un'opinione generalmente ricevuta, che le Matematiche sole siano capaci di dimostrazione. Ma perchè mai questo privilegio debb'essere particolare alle idee de' numeri, dell'estensione, e delle figure? Si giugne alla dimostrazione, ogni volta che per una terza idea, la quale serve di misura, si apprende immediatamente la convenienza o disconvenienza di due idee. Or questa percezione immediata è ella ristretta alle sole idee delle figure, de' numeri, dell'estensione, e delle loro modificazioni?

E' ben vero però, (e questo per avventura è ciò che si supporre, che le materie di Matematica sieno le sole capaci di dimostrazione) che queste materie sono più facili a concepirsi di tutte l'altre. Si vede ad una semplice occhiata la più piccola differenza, che può avervi fra i numeri; e di più si può addicarla con segni visibili e durevoli, come son le figure. E se è difficile il vedere la quasi eguaglianza di due corpi o di due figure quasi eguali, si son trovati de' mezzi per misurarla a puntino.

E' inutile il cercare di concepire colla medesima precisione la più piccola ineguaglianza tra due idee, la cui differenza si misurì non per la quantità, ma per via di gradi, come sono l'idee delle qualità sensibili. Queste idee non sono, che percezioni eccitate dalla grossezza, dalla configurazione, dal moto delle parti insensibili della materia. La diversità adunque di grado in queste idee dipende dalla cooperazione diversa e a noi ignota di tutte queste cause insieme, o di alcune solamente. Dunque non può essere regola fissa per giu-

giudicare della differenza precisa di due gradi prossimi, come di due gradi di bianchezza. I nostri occhj sono giudici incapaci di decidere con precisione, e con sicurezza sopra una rassomiglianza sì delicata. Le idee de' colori non sono adunque capaci di dimostrazione, se non quando sono assai lontane l'una dall'altra, come quelle dell'azzurro, e del rosso. Quel, che ho detto de' colori, si verifica similmente di tutte le altre qualità sensibili.

Il conoscere immediatamente, e il conoscere per dimostrazione sono i soli mezzi per arrivare alla certezza, quando si tratta d'idee astratte e generali. Ma v'ha una terza cognizione, che riguarda l'esistenza degli enti finiti e corporei fuor di noi. Questa terza cognizione non ha tutta la certezza della cognizione immediata, nè della *dimostrativa*, ma però ne ha più in là della probabilità; e per questo passa anch'essa sotto il nome di cognizione.

Noi abbiamo delle idee degli obbietti esterni; questo è incontrastabile, e abbiamo di ciò una cognizione immediata. Ma dal solo aver queste idee possiamo noi inferire, che v'abbiano fuor di noi degli obbietti, che lor corrispondano? Questo è ciò, che molti pongono in quistione: perciocchè, dicon essi, non è impossibile, che s'abbiano idee di cose, che non esistettero mai, e che mai non operarono sui nostri sensi (1).

(1) *L'idee de' Centauri, delle Chimere, delle Sfingi, e d'altri mostri sì fatti son quelle che vecanfi come prueve, che molte cose da noi si concepiscono senza averne mai avuta l'impressione su i sensi. Ma qui l'inganno è troppo facile a discoprirsi. Perciocchè è ben vero, che niuno ha veduto mai nè Centauri, nè Chimere, nè Sfingi, e che*

Quanto a me io ſon perſuaſo, che riguardo all' eſiſtenza degli obbietti eſterni noi abbiamo un grado di certezza, che troppo ſupera il dubbio: poichè qual è mai, che non ſia convinto invincibilmente, che la percezione, che ha del Sole, quando lo vede diſtatti, ſia differente da quella, che n'ha, quando lo vede in ſogno? (2)

Io ammetto adunque tre differenti ſpecie di cognizioni: *cognizione immediata, cognizione dimoſtrativa, e cognizione ſenſitiva.* Queſta ultima è fondata ſopra il ſentimento interno dell' idee, che ſono ſtate deſtate in noi dagli obbietti eſterni.

Ma ſe la noſtra cognizione non ha fondamento che nelle noſtre idee, non ne ſegue egli, che ella debba eſſere loro conforme, ed eſſere chiara o oſcura, diſtinta o confuſa, ſecondo che v' avrà della chiarezza, o dell' oſcurità nelle idee

---

che tai moſtri non hanno mai eſiſtito, ma l' idee compleſſe che noi n' abbiamo, ſono tutte compoſte d' idee ſemplici, che a parte a parte abbiam ricevute dai ſenſi, e che noi medeſimi poi uniamo a formar queſt' immagini capricciose. Niuna idea ſemplice v' entra mai, che pei ſenſi non ſiaſi prima acquiſtata.

(2) *Gli* Idealiſti, *oſſia quelli che han preteſo di negare l' eſiſtenza de' corpi, l' han fatta certamente piuttoſto per amor di ſtravaganza, o per bizzarria, che per intima perſuaſione. Io non n' eſcludo nemmeno lo ſteſſo* Berkley, *che tanto di propoſito ſembra aſſerſi occupato a ſoſtenere queſta opinione. Chi foſſe ſtato realmente perſuaſo, che non eſiſteſſe niun corpo, non ſi ſarebbe pur tolta la briga di ſcriverne o di parlarne, perciocchè volendo eſſere conſeguente, avrebbe creduto, che non eſiſteſſe pure la carta, ſu cui ſcriveva, nè l' organo della voce, con cui parlava.*

idee? Le rispondo, che la sola chiarezza dell' idee non basta. Imperocchè consistendo la cognizione nella percezione della convenienza, o disconvenienza delle idee, ella deve esser chiara o oscura, distinta o confusa, non secondo che le idee son elle medesime chiare, o oscure, ma secondo che v' ha della chiarezza, o della oscurità in questa percezione. Si può aver un' idea chiara di tre angoli di un triangolo, e di due angoli retti, e contuttociò non conoscere se non assai confusamente, che i tre angoli del triangolo siano eguali a due retti. E' da osservare però, che le idee oscure e confuse non daranno mai certamente una cognizione chiara e distinta: perciocchè come apprendere le loro convenienze o disconvenienze? Quegli spiriti superficiali, che non hanno fissato idee precise alle loro espressioni, saranno eternamente incapaci di formarne proposizioni chiare e sicure.

CAPO TERZO.

Della estensione delle nostre cognizioni.

DAI principj, che ho posti intorno alla cognizione, segue

1. Che le nostre cognizioni non possono estendersi più in là delle nostre idee.

2. Che le nostre cognizioni non possono estendersi più in là della percezione o immediata, o dimostrativa, o sensitiva di qualche convenienza, o disconvenienza tra le nostre idee.

3. Che le nostre cognizioni immediate non possono nemmeno estendersi, quanto le nostre idee, poichè non possiam vedere immediatamente tutte le loro relazioni, e tutte le loro opposizioni. Così io avrò un' idea chiara di due corpi di figura dissimile; ma siccome non potrò farne

un

un esatto confronto, mi riuscirà impossibile in scoprire immediatamente la diversa grandezza.

4. Che le nostre cognizioni dimostrative similmente non possono estendersi quanto le nostre idee, poichè è impossibile il trovar sempre una terza idea per iscoprire immediatamente in tutte le parti di una discussione le relazioni, e le opposizioni di due idee differenti.

5. Che le nostre cognizioni sensitive hanno minore estensione, che le cognizioni o immediate o dimostrative, perciocchè elle non hanno altro obbietto, se non l'esistenza delle cose che fanno attualmente impressione su i sensi.

6. Che per conseguenza le nostre cognizioni hanno minore estensione, che la realità delle cose, e il numero stesso delle nostre idee. Infatti noi abbiamo le idee d'un quadrato, d'un cerchio, e della eguaglianza; ma sarà per avventura impossibile lo scoprir mai la quadratura del cerchio. Così noi abbiamo l'idee della materia, e del pensiero; ma quantunque io mostri nel Cap. 10. di questo Libro, che la materia non può essere il primo Ente pensante, perchè di sua natura è visibilmente destituita di senso: nondimeno ci sarà forse eternamente impossibile il conoscere, se Dio non abbia dato a qualche ammasso di materia preparato, e disposto espressamente la potenza di apprendere, e di pensare (1)

Non

(1) *Io non so* (*dice l'Abb. di* Condillac *nel* Saggio sull'Origine dell'umane Cognizioni *Par.* 1. *Sez.* 1. *Cap.* 1.) *come* Locke *abbia potuto avanzare, che ci sarà forse eternamente impossibile il conoscere, se Dio non abbia dato a qualche ammasso di materia disposto in un certo modo la*

pe-

Non si può delle idee affermare o negar cosa alcuna, che non si riferisca o alla loro identità e diversità, o alle loro relazioni, o alla consistenza delle qualità delle cose che rappresentano, o all'esistenza reale di queste medesime cose e qualità. Vediamo, fin dove si estendano le nostre cognizioni in ciascuno di questi articoli.

L. Cir-

---

potenza di pensare. *Non si dee immaginare, che a sciogliere tal quistione sia necessario conoscere l'essenza e la natura della materia. I ragionamenti che si fondano su questa ignoranza, sono affatto frivoli. Basta osservare, che il Subbietto del pensiero* (cioè l'esser un pensante) *deve esser uno, e che un ammasso di materia non è uno, ma una moltitudine.*

Io domando a' Materialisti (*dice egli poco innanzi*) *che intendon essi per* corpo? *Se vorranno rispondere in una maniera precisa, non diran già, ch'egli sia una sostanza unica; ma il riguarderanno come un aggregato, una collezione di sostanze. Se al corpo dunque il pensiero appartiene, ciò sarà, o in quanto il corpo è un aggregato e una collezione, o in quanto il pensiero è una proprietà di ciascuna sostanza, onde il corpo è composto. Ma le parole* aggregato e collezione *non significan altro fuorchè un rapporto esserno fra molte cose, e una maniera di esistere delle une dipendentemente dall'altre. Per questa unione noi le riguardiamo come formanti un sol tutto, quantunque in realtà non lo formino niente meglio, che quando son separate. Non son questi per conseguenza che termini astratti, i quali al di fuori non suppongono una sostanza unica, ma una moltitudine di sostanze. Il corpo adunque in quan-*

to

1. Circa all'identità, e alla diversità delle nostre idee, la nostra cognizione si estende quanto le nostre idee medesime. Non possiamo averne alcuna senza conoscere immediatamente che ella è quello che è, per conseguente che è diversa da ogn'altra.

2. Le relazioni sono la maggiore sorgente delle nostre cognizioni, ed è impossibile il segnarne i confini. Perciocchè siccome i progressi, che si possono fare in questo genere di verità, dipendono dalla sagacità degli uomini nel trovare dell'idee medie o delle misure, che possano mostrare le relazioni precise fra due o più idee: così è difficile il decidere, qual sia il limite, oltre a cui non si potranno più trovare di tali idee

---

to è aggregato o collezione, non può essere il subbietto del pensiero.

Dividerem noi il pensiero fra tutte le sostanze, onde il corpo è composto? In primo luogo ciò non sarà possibile, quando si tratterà d'una percezione unica e indivisibile. In secondo luogo converrà rigettare questa supposizione, anche quando il pensiero sarà formato d'un certo numero di percezioni. Siano A, B, C *tre sostanze che entrino nella composizione d'un corpo, e dividansi fra loro tre diverse percezioni. Io domando, ove se ne farà il confronto? Non certamente in* A, *poichè esso non può confrontare una percezione che ha, con quella che non ha. Per la stessa ragione non sarà pure ne in* B *ne in* C. *Converrà dunque ammettere un punto di unione, una sostanza la quale sia ad un tempo stesso un subbietto semplice e indivisibile di queste tre percezioni, una sostanza per conseguente distinta dal corpo, insomma un'Anima.*

idee medie. Quelli che non hanno l'Algebra, non potrebbono immaginarsi, quali maravigliosi problemi questa scienza può sciogliere, ed io non ardirei di negare, che qualche spirito penetrante non possa ancora inventare nuovi mezzi di perfezionare le altre parti delle nostre cognizioni.

Ma quel ch'io so, è, che si potrebbono dimostrare le verità della Morale così bene, come quelle delle Matematiche, se vi si volesse attendere con tanta cura, quanta ne merita la grandezza del soggetto, e se i pregiudizj, il vile interesse, e le passioni non vi si opponessero sì direttamente e sì apertamente. La scienza de' costumi, quella parte delle nostre cognizioni, che deve essere il primo oggetto del nostro studio, è stata universalmente trascurata e lo è anche presentemente da una gran parte dell'Uman Genere.

L'idea d'un Essere supremo, infinito nella potenza, nella sapienza, nella bontà, che ci ha formato, e da cui dipendiamo, riferita a noi medesimi, che siamo creature fornite della facoltà di concepire, e di ragionare, basterebbe per istabilire fondamenti de' nostri doveri sì solidi, e regole della nostra condotta sì giuste, che la Morale sarebbe allora una scienza dimostrata. Ed infatti perchè non si potrebber dedurre da un principio incontrastabile di Morale delle conseguenze intorno alle regole del giusto così necessarie, come sono nelle Matematiche le conseguenze intorno all'eguaglianza, e l'ineguaglianza della estensione? Se non si è fatto finora, egli è perchè niuno vi si è applicato col medesimo disinteresse e colla medesima attenzione, con cui i più si applicano alle materie di Matematica. Perocchè alla fine non vi son forse che le modificazioni dei numeri, delle figure, e dell'estensione,

ſione, che non ſi poſſano ſcoprire e conoſcere con preciſione? *Non vi può eſſere ingiuſtizia là, dove non v'ha proprietà*: Queſta propoſizione non è evidente al pari che qualunque dimoſtrazione di Euclide? La parola *proprietà* indica il diritto a qualche coſa: quella di *ingiuſtizia* indica la violazione di queſto diritto. Or queſte idee e le loro eſpreſſioni eſſendo così fiſſe, non poſſo io aſſicurarmi della verità di queſta maſſima di diritto egualmente, che della verità di queſta propoſizione: *i tre angoli d'un triangolo ſono eguali a due retti*? Altra propoſizione di eguale certezza. *Niun Governo accorda aſſoluta libertà*. L'idea di *Governo* indica, che una ſocietà ha ſtabilito delle leggi, ſopra le quali quelli che la compongono, devono regolare le loro azioni. L'idea d'una *libertà aſſoluta* indica il diritto di far tutto quel che ſi vuole. Queſta propoſizione non è adunque così certa, come qualunque delle Matematiche?

Ciò che ha fatto credere le materie di Matematica più capaci di dimoſtrazioni, che quelle di Morale, è, che le prime ſi poſſono rappreſentare con ſegni ſenſibili, che hanno con eſſe una relazione più intima, più palpabile, che tutte le parole e tutti i ſuoni immaginabili. Un triangolo delineato ſulla carta è una copia eſattiſſima dell'idea che noi ne abbiamo, la quale non può eſſere alterata dalla ſignificazione variabile delle parole. Ma le materie di Morale non ſi poſſono render ſenſibili con figure che le rappreſentino; non vi ſono che le parole per eſprimerle. Io confeſſo, che queſte parole ſono le medeſime per tutti e coſtantemente; ma le loro idee poſſono variare col tempo nel medeſimo uomo, ed è raro dall'altra parte, che ſiano le medeſime in diverſe perſone.

Inoltre eſſendo i ſoggetti di Morale più com-

poſti,

posti, che quelli di Matematica, ne risultano due inconvenienti gravissimi. Il primo, che di rado si va d'accordo intorno all'idee precise, che rappresentano i termini di Morale. Perciò questi termini, benchè sieno i medesimi, non possono rappresentare costantemente la medesima idea, o se ne parli con altre persone, o vi si mediti da se. Or siccome taluno mal a proposito s'applicherebbe a voler mostrare le proprietà dell'eptagono prendendolo per una figura di sei, o di otto angoli: così l'istesso avviene, quando ad una nozione di Morale si aggiugne o si leva qualche idea particolare, e si chiama questa nozione così mutilata ed accresciuta con un solo e medesimo nome. Il secondo inconveniente è, che è difficile il tener lungo tempo presente all'animo un'idea composta, ficchè ei ne possa vedere tutte le opposizioni. Difficoltà che s'accresce, quando bisogna fare lunghe diduzioni è che bisogna chiamare in soccorso più idee compostissime per iscoprire le relazioni di due o più idee lontane.

Si rimedierebbe nondimeno a una parte di questi inconvenienti, se con definizioni esatte si fissassero le idee semplici che ciascun termine racchiude, e se invariabilmente la medesima unione colla medesima espressione si indicasse. Chi sa, se l'Algebra, o qualche altra scienza che le si appressi, non potrà insegnare qualche segreto per appianare le altre difficoltà?

3. Noi abbiamo una terza sorgente di cognizioni nella percezione della consistenza di certe qualità in un medesimo soggetto. Questa percezione, da cui ci viene peraltro la parte più importante delle cognizioni nostre intorno alle sostanze, è assai limitata. Perciocchè non essendo le nostre idee delle sostanze, come ho fatto vedere, che l'unione di certe qualità semplici, che noi vediamo esistenti in un medesimo sog-

ſoggetto, il cercar di conoſcere queſto ſoggetto non è cercare le ſue proprietà e potenze: o, che è lo ſteſſo, non è che cercare, ſe alcuna altra potenza o proprietà coeſiſta con quelle, che compongono l'idea che noi già ne abbiamo. Ma queſte ricerche non ci porteranno mai troppo innanzi; perciocchè egli è impoſſibile, che noi ſcopriamo, quali ſieno le proprietà e le potenze de' corpi, che abbian tra loro un'unione o una incompatibilità neceſſaria. Non eſſendo queſte potenze che ſecondarie qualità, le quali emanano dalle qualità primarie, cioè dalle parti inſenſibili della materia, o fors' anche da qualche coſa più lontana dal noſtro comprendimento, come ſi può egli conoſcere, che due potenze o due qualità abbian tra loro un'unione o una incompatibilità neceſſaria.

Ma ſuppoſto che ſi conoſceſſero le qualità primarie, e quelle parti inſenſibili e impalpabili de' corpi, che producono le qualità ſecondarie, reſta tuttavia un' ignoranza più irremediabile della precedente, che riguarda la natura, e il lavoro di queſte parti inſenſibili. Noi ſiam sì lontani dal conoſcere la groſſezza, la configurazione, e il moto, che richiedeſi alle parti d'un corpo, perchè produca in noi il ſentimento del color giallo, del ſapor dolce, del ſuono acuto, che ci è pure impoſſibile il concepire, come alcuna groſſezza, alcuna configurazione, alcun moto poſſano produrre il ſentimento d' alcun colore, d'alcun guſto, d'alcun odore.

L'eſperienza è dunque il ſolo mezzo per conoſcere quali ſiano le qualità ſemplici, che coeſiſtono in un ſoggetto. Infatti alcune delle qualità primarie hanno fra loro una collegazione neceſſaria: la figura ſuppone l'eſtenſione, e la comunicazione del moto per impulſo ſuppone la ſolidità; ma non ſi può ſapere la coeſiſtenza delle

qua-

qualità, che sono indipendenti le une dall' altre, se non in quanto l' esperienza ce lo dimostra. Si sa, perchè si è provato, che l' oro è fisso, che è fondibile, malleabile, di color giallo, assai pesante ec.; ma queste qualità non dipendono l' une dall' altre: non si può dunque provare, che dove se ne truovan quattro, vi si debba incontrare ancor la quinta: è assai probabile, è vero, ma il maggior grado di probabilità non sarà mai certezza, nè per conseguenza cognizione. Io concludo adunque, che non si può accertarsi della coesistenza delle qualità dipendenti le une dalle altre, se non in quanto ella si può apprendere. Or non si può apprender ne' soggetti particolari se non pei sensi, e nei soggetti generali se non per la unione delle idee.

Quanto all' incompatibilità delle qualità primarie o originali in un medesimo soggetto, noi abbiamo cognizione certa, che un soggetto non può aver che una sola alla volta di ciascuna specie delle qualità primarie e originali, o per esprimermi in altri termini noi concepiamo chiarissimamente, che un medesimo soggetto non può racchiudere diverse cose della medesima specie; una certa figura non può sussistere con un' altra figura, e una estensione particolare esclude ogni altra estensione. Quel che ho detto delle qualità de' corpi che sono della medesima specie, lo dico altresì delle idee sensibili particolari a ciascun senso; uno stesso frutto non può eccitare nel medesimo tempo due odori diversi, o presentare due colori contrarj.

Per quello che riguarda la potenza de' corpi, io credo, che il nostro sapere non si estenda più in là della esperienza, poiche la tessitura e il moto delle particelle de' corpi, in cui consiste la loro potenza, ci è interamente nascosto. Dobbiamo adunque attenerci in questa parte a quel-

lo;

lo; che ne ſappiamo per eſperienza. Sarebbe perciò da deſiderare, che ſi foſſe portata la Filoſofia Sperimentale più innanzi che non ſi è fatto. (2) Noi vediamo, quanti lumi abbian aggiunto alle noſtre cognizioni Fiſiche le generoſe fatiche di alcune Perſone. Se tutti i Filoſofi, e i Chimici ſpezialmente, che pretendono di perfezionare queſta parte delle noſtre cognizioni, foſſero ſtati sì eſatti nelle loro oſſervazioni, e nelle loro relazioni così ſinceri, come dovrebbon eſſere uomini, che ſi chiaman Filoſofi, noi conoſceremo aſſai meglio i corpi, le loro potenze, e le loro operazioni.

4. L'ultima ſorgente delle cognizioni è la percezione della eſiſtenza reale delle coſe. Ora circa la noſtra eſiſtenza noi abbiamo una cognizione immediata, circa l'eſiſtenza di Dio una cognizione dimoſtrativa, e circa l'eſiſtenza degli obbietti ſenſibili una cognizione ſenſitiva.

Da ciò, che ho detto, ſi poſſono ridurre a tre le cauſe della noſtra ignoranza. 1. Alla mancanza delle idee. 2. All'impoſſibilità di ſcoprire le relazioni di quelle, che abbiamo. 3. Al difetto d'attenzione e d'applicazione.

Prima Causa d'Ignoranza. *La mancanza d'idee.* I noſtri ſenſi, e il ſentimento interiore di noi medeſimi ſono i ſoli mezzi, pe[illegible]zui riceviamo le idee ſemplici. Or qual infinita ſproporzione fra queſti mezzi e la vaſta eſtenſione degli enti! non v'ha perſona, che non conoſca invincibilmente, che le ſcoperte nella natura ſareb-

(2) *Se l'Autore poteſſe tornar fra noi, vedrebbe ora in molta parte appagato il ſuo deſiderio.*

rebbono più numerose e più frequenti, se ella si potesse vedere in una maniera più perfetta, ossia nel medesimo grado e con la medesima penetrazione, con cui far lo potrebbono altri enti a noi superiori o pel numero o per la perfezione de' loro organi e delle loro facoltà. Io oso dire, che fra quello che le nostre facoltà scoprono nel Mondo spirituale e corporeo, e quello che una oscurità impenetrabile ci nasconde, non v'ha proporzione. Quello, che noi ne conosciamo cogli occhi e col pensiero; non è che un punto, non è quasi un nulla rispetto a ciò, che ne ignoriamo.

Oltre a questa mancanza d'idee che non possiamo avere, ci mancano altresì molte di quelle che sarebbono tuttavia proporzionate al nostro intendimento: il che fa ignorare per conseguenza anche molte di quelle verità, di cui saremo capaci. Così noi abbiamo delle idee di grossezza, di moto, di configurazione; ma non avendo niuna idea della grossezza, del moto, della configurazione precisa della più parte de' corpi, ignoriamo le loro differenti potenze, le loro diverse produzioni, e la varietà quasi infinita, colla quale essi creano tutti gli effetti, che noi ammiriamo ogni giorno. Questo meccanismo ci è nascosto in certi corpi, perchè son troppo lontani da noi, e in altri, perchè son troppo piccioli.

In qual abisso di tenebre non mi truovo io, quando mi pongo a voler concepire i vasti spazj e le distanze enormi, che sono fra le varie parti di questo mondo a noi visibile, che pur non è senza dubbio, che una piccola porzione dell'universo! Quali sono i materiali di tutte le mirabili masse che la formano? Qual'è la loro figura, la loro estensione? Quali moti han esse, e per qual mezzo si perpetuan questi moti? Qual'è l'in-

l'influenza di questo numero prodigioso d'enti corporei gli uni sopra degli altri? Queste ricerche superano di troppo il mio intendimento; egli si perde, e si confonde.

Io non so pur meglio a che attenermi, quando mi ristringo a un'idea superficiale di questo picciolo angolo dell'universo, dove noi siam racchiusi, io voglio dire il sistema Solare. Di che natura sono i corpi che attorno al Sole si muovono? Quali sono gli aspetti di quelle incognite terre? Quali ne sono le delizie? Quale è la differenza de' loro vegetabili e de' loro animali da quelli, che vivono sul nostro picciolo globo? Io non ne posso nulla conoscere; finchè son quì confinato, neppur la figura, neppur le parti esteriori. Perciocchè le vie naturali, cioè i sensi e la riflessione, son troppo limitate per condurmi a queste cognizioni.

Se molti corpi ci son nascosti a cagione della smisurata loro distanza, ve n'hanno degli altri, che la eccessiva piccolezza ci nasconde nè più nè meno. Tali sono i corpuscoli impalpabili della materia, che sono nulladimeno le sue parti attive, e i gran mezzi, per cui la natura produce le operazioni, e le qualità sensibili de' corpi. La nostra ignoranza per questa parte è invincibile, e c'impedirà sempre di scoprire ciò, che desidereremo conoscere delle loro qualità secondarie. Se noi conoscessimo la meccanica del rabarbaro o dell'oppio, noi potremo spiegar le ragioni, perchè il rabarbaro purga, e l'oppio addormenta, nello stesso modo che un Orologiajo spiega la meccanica d'un orologio ch'egli ha fatto. La cagione, perchè l'acqua regia non può scioglier l'argento, o perchè l'acqua forte non scioglie l'oro, ci sarebbe forse così facile a conoscere, come l'è ad un Ferrajo la ragione, perchè una chiave apre una serratura e non un'al-

altra. Finchè adunque i noſtri ſenſi non ci ſvelino la meccanica de' corpi, riſolviamoci di buon grado a ignorare le loro proprietà, e la maniera con cui eſſi oprano. Contentiamoci di ſaperne quelle poche coſe, che l'eſperienza ci ha inſegnate. Se queſta medeſima eſperienza poſſa riuſcir in appreſſo a farci ſapere il reſto, ci è affatto incerto. Quindi è, che per quanto l'umana induſtria poſſa portare ad alto ſegno la Filoſofia ſperimentale, ſcienza per altro sì vantaggioſa, io conchiudo nulladimeno, che la Filica non ſarà mai una ſcienza ſicura. Perciocchè noi non abbiamo idea completa de' corpi, nemmen di quelli che ci ſon più vicini e più a noſtra diſpoſizione.

La noſtra ignoranza non è minore quanto alla natura degli Spiriti, ſe non è fors'anche maggiore. Tanto è lungi, che noi conoſciamo il loro numero, il quale è probabilmente infinito, che tutto il contrario ſiamo riguardo ad eſſi in una perfetta ignoranza, la quale ci naſconde ſotto una oſcurità impenetrabile quaſi tutto il mondo intellettuale, più bello certamente e più grande del mondo materiale. Fuori d'alcune poche idee ſuperficiali, che noi formiamo degli Spiriti riflettendo all'animo noſtro, le quali poi applichiamo in un grado perfetto quanto ci è poſſibile, al Padre degli Spiriti, all'Autor loro e noſtro e di tutte le coſe, noi non poſſiamo avere alcuna cognizione di queſti enti, e nemmeno della loro eſiſtenza, ſe non per rivelazione.

SECONDA CAGIONE DELLA NOSTRA IGNORANZA. *L'impoſſibilità di ſcoprire le relazioni, che paſſano fra le idee.* Queſta fa, che noi ſaremo eternamente incapaci d'una cognizione univerſale e certa, e obbligati ſempre a contentarci di ciò che l'eſperienza ci inſegna. Così per eſempio non avendo il meccanismo dei corpi alcuna col-

legazione a noi nota colle idee che in noi produce: che poſſiam noi dire di queſto meccaniſmo e delle ſue operazioni, ſe non che ſono effetti prodotti per una iſtituzione incomprenſibile d'un Agente infinitamente ſaggio? Lo ſteſſo io dico delle operazioni dell'anima noſtra ſul noſtro corpo. Come può egli un penſiero produrre un movimento nel corpo, o un movimento del corpo un penſiero nell'anima? Se l'eſperienza non ce lo inſegnaſſe, l'avremmo noi mai ſcoperto colle idee che abbiamo degli ſpiriti e dei corpi?

La terza Cagione d'Ignoranza è, che non ſi fa baſtevole attenzione alle proprie idee, nè baſtante fatica s'adopera à cercare le idee medie, che poſſano ſcoprire le relazioni, che han l'idee fra loro. Così molti ignorano le Matematiche, perchè non ſi ſono mai applicati a eſaminare gli obbietti di queſta ſcienza.

Io non parlerò qui dell'eſtenſione delle noſtre cognizioni univerſali. Debbo trattare queſta materia a lungo nei capitoli della cognizione reale e della cognizione generale, e altrove ancora.

CA-

CAPO QUARTO.

Della Realità delle noſtre Cognizioni.

IO dubito, che il mio Leggitore non ſoſpetti, che ſin quì io non abbia fatto che lavorare un caſtello in aria, e non ſi ſenta il ſ llerico di farmi la ſeguente oppoſizione: Se le noſtre cognizioni non ſono fondate che ſulla percezione delle relazioni frà le noſtre idee, qual differenza vi ſarà frà le viſioni d'un Fanatico e i ragionamenti più ſondati, frà il buon ſenſo e la pazzia? L'uom folle e l'uom ſaggio non apprendono eglino le relazioni, quello delle ſue idee è quello delle ſue immaginazioni? Non parlan eglino conſeguentemente a ciò che chiamano loro idee? Ma di qual uſo può eſſer mai una sì bella cognizione? Quali ajuti ritraine per penetrare fino alla realità delle coſe?

Io confeſſo tutta la forza dell'obbiezione; ſuppoſto che la cognizione, che noi abbiamo per via delle noſtre idee, ſi terminaſſe alle noſtre idee medeſime. Ma avanti di finire io ſpero di moſtrare 1. Che l'eſſer ſicuro di una coſa per la cognizione, che ſi hà delle proprie idee, non è una ſemplice immaginazione. 2. Che la certezza delle verità generali hà tutto il ſuo fondamento nella cognizione delle proprie idee.

L'anima non conoſce le coſe per ſe ſteſſe, le conoſce ſoltanto per le idee che n'hà: E la ſua cognizione non è reale, ſe non quando queſte idee ſon conformi alla realità delle coſe. Ma come aſſicurare, che le noſtre idee riſpondano a queſta realità? Eccolo.

1. Le noſtre idee ſemplici vi corriſpondano, poichè non avendo l'animo noſtra la potenza di crearle, elle ſono effetti neceſſarj delle coſe,

che operando ſopra de' noſtri ſenſi vi imprimono le ſenſazioni, che il noſtro Creatore ha voluto che v'imprimeſſero. Dunque le noſtre idee ſemplici non ſono finzioni in noi, ma impreſſioni coſtanti e reali delle coſe che ſono fuor di noi. Elle hanno col noſtro ſtato preſente tutta la convenienza richieſta, che è di rappreſentarci ſotto immagini ſenſibili, e con giuſtezza e proporzione gli effetti, che le coſe eſteriori p ſono in noi produrre. Or queſta rappreſentazione sì eſpreſſamente proporzionata al noſtro ſtato preſente baſta per aver qui una cognizione reale.

2. Le noſtre idee compoſte, fuor di quelle delle ſoſtanze, eſſendo di noſtra formazione, e non eſſendo riferite ad alcun altro archetipo, che a ſe ſteſſe, non poſſono mancare di avere co' loro archetipi tutta la conformità richieſta, perchè una cognizione ſia reale. Perciocchè quello, che non deve rappreſentare ſe non ſe ſteſſo, non è capace d'una falſa rappreſentazione. Un Matematico per eſempio eſamina la natura e le proprietà d'un rettangolo e d'un cerchio, in quanto queſto rettangolo, e queſto cerchio ſono idee dell'animo ſuo, perchè forſe non ha mai trovato figura eſterna, che vi raſſomigli perfettamente: contuttociò la cognizione, che ha di queſto cerchio e di queſto rettangolo ideale, è non ſolo certa, ma anche reale, perchè non conſidera queſto rettangolo e queſto cerchio in quanto corriſpondono a figure fuor di lui, ma in quanto convengono coll'idea, coll'archetipo che in ſe medeſimo ne ha formato. Il che non impediſce per altro, che le cognizioni, che ha delle proprietà del cerchio e dal rettangolo, non ſiano e vere e certe anche riguardo alle coſe realmente eſiſtenti. Perciocchè le coſe reali non entrano, e non ſono conſiderate in queſte propoſizioni, ſe non in quanto convengono realmente

se cogli archetipi, che il Matematico ha nell' animo suo. Quindi se è vero dell' idea del triangolo in generale, che i tre angoli suoi sono eguali a due retti, ciò sarà vero eziandio di qualunque triangolo realmente esistente, perchè non può non convenire, in quanto è triangolo, coll' idea, che nell' animo suo ne ha il Matematico.

Da questi principj segue, che la Morale è capace di una certezza così reale, come le Matematiche. Perciocchè le nostre idee di Morale sono tanti archetipi a se stesse, e per conseguenza così complete, come le idee delle figure; e però la cognizione delle prime dev' essere tanto reale, quanto quella delle seconde, poichè alla fine la nostra cognizione è certa, quando le nostre idee son chiare; ed è reale, quando queste medesime idee rispondono a' loro archetipi.

Ma se la realità delle nostre cognizioni morale, dirà taluno, non consiste, che nella percezione delle relazioni delle nostre idee, e se l' animo è quello, che forma cotali idee, quali nozioni stravaganti non avranno gli uomini su la giustizia e su la temperanza? Quale confusione non vi sarà di virtù e di vizj, se ciascuno può formarsene quelle idee, che più gli piacciono? Niente più di confusione, io rispondo, nè quanto alle cose medesime, nè quanto ai ragionamenti formati sopra di esse, che non ve ne sarebbe nelle proprietà delle figure, se alcuno si argomentasse di fare un triangolo di quattro angoli, ed un trapezio di quattro angoli retti, vale a dire se si argomentasse di cangiar il nome di queste figure, e chiamasse con un nome ciò, che ordinariamente con un altro si appella. Confesso, che questo cangiamento di nome turberà da principio; ma quando si vedranno delineate le figure, le dimostrazioni saran subito chiare come prima. Lo stesso è delle cognizioni della Morale.

Piaccia a taluno di dar il nome di giustizia all'azione di involare ad altri e senza loro consentimento i beni, di cui essi godevano a giusto titolo. Egli è certo, che si ingannerebbe chi ignorando l'idea, che quest'uomo ha unito al nome di giustizia, vi applicasse l'idea, che v'*ha fissato* egli medesimo. Ma considerate l'idea di quest'uomo indipendentemente dal nome che le ha dato, e quale ella è nell'animo suo; e troverete allora, che tutto ciò che conviene alla ingiustizia, quadra esattamente con ciò, che a lui è piaciuto di chiamar giustizia.

Conviene però andar con riguardo circa i termini di Morale, che Dio ed i Legislatori hanno definito. Egli è cosa pericolosa il darvi un senso diverso da quello, che essi vi hanno fissato: la loro definizione ne ha stabilito l'essenza. Quanto al resto, l'impiegare i termini di Morale in una maniera contraria all'uso non è, che impropriet di linguaggio.

Rispetto a quell'idee composte, che si riferiscono ad architipi fuor di noi, come sono l'idee delle sostanze, egli è possibilissimo, che sieno differenti da questi archetipi; e per questa ragione egli può ben essere, che le nostre cognizioni riguardo alle sostanze siano molto lontane dalle realità. Eccovi tuttavia una regola certa. Le nostre cognizioni circa le sostanze sono reali, comechè siano per avventura copie poco esatte, quando l'idee che noi ne abbiamo, non sono composte che di qualità semplici, le quali consistono veramente nella natura.

La nostra cognizione adunque è certa, quando noi apprendiamo chiaramente la corrispondenza o l'opposizione di alcune delle nostre idee: ed è certa insieme e reale, quando siamo sicuri, che le nostre idee rispondono alla realità delle cose.

CAPO QUINTO.

Della Verità in generale.

IL termine di *verità* indica rigorosamente parlando, che i segni rappresentativi delle cose sono stati o congiunti, o separati secondo le connessioni, o l'opposizioni, che vi sono realmente fra le cose, che rappresentano. Or siccome ciò che indica la congiunzione o disgiunzione dei segni delle cose, si chiama *proposizione*, così la verità non può convenire, che alle proposizioni. Queste poi sono o *verbali* o *mentali*, e perciò si esprimono con due generi di segni, che sono le *idee*, e le *parole*.

E' difficile il trattare delle proposizioni mentali senza parlare delle verbali; primieramente perchè le parole, con cui siamo costretti ad esprimere le mentali, le rende verbali; secondo perchè nel tempo medesimo, ch: si medita o che si forman delle proposizioni interne, si sostituiscono le parole alle idee, sopra tutto allorchè queste idee sono assai composte, come quelle della *forza*, della *gloria*, e simili. Ciò avviene, perchè si riflette con più facilità su i nomi di queste idee, siccome più chiari, più distinti, e più pronti a presentarsi, che le medesime idee. Quanto all'idee semplici, si può formarne delle proposizioni mentali senza riflettere ai loro nomi, come *bianco*, *rosso* ec. (1).

Noi possiamo dunque formar proposizioni di due sorti, proposizioni mentali, e proposizioni verbali: *proposizioni mentali*, quando uniamo o separiamo le nostre idee in noi medesimi, secon-

(1) *V. Vol. I. Anal. dell'Umano Intelletto.*

do che giudichiamo delle loro convenienze o disconvenienze: *propoſizioni verbali*, quando uniamo o ſepariamo per via delle particelle affermative o negative le parole corriſpondenti a queſte idee.

La *verità*, ſiccome la cognizione, può eſſer diſtinta in verbale e reale. *Verbale* quando uniamo i termini, ſecondo che noi giudichiamo, che le loro idee convengano o non convengano fra di loro, ſenza eſaminare ſe le coſe ſteſſe eſiſtano nella natura o nò: *reale*, quando uniamo i termini, ſecondo che le loro idee fra lor convengono, e ſiam ſicuri inoltre, che queſte idee così unite eſprimono coſe, che eſiſtono difatti, o che poſſono eſiſtere: Il che non ſi può ſapere riſpetto alle ſoſtanze, ſe non quando ſi ſono vedute eſiſtenti.

Perciò la verità conſiſte nell'indicare colle parole, e in una maniera preciſa ed eſatta la convenienza o oppoſizione delle noſtre idee; e la falſità nell'indicare queſta oppoſizione, o queſta convenienza altrimenti da quello che è infatti. La verità è reale, quando le idee d'una propoſizione corriſpondono ai loro archetipi; e noi ſiamo ſicuri di conoſcere queſta verità reale, ſe conoſciamo perfettamente l'idee d'una propoſizione, e ſiam certi, che i termini di queſta propoſizione indicano le relazioni delle idee e delle coſe che rappreſentano, tali come ſono infatti. Io non parlo qui della verità Metafiſica; ne ho parlato nel Lib. 2. Cap. 32. nè della verità Morale, che conſiſte nel parlare ſecondo la propria coſcienza. Queſte quiſtioni non appartengono al mio ſoggetto preſente.

CAPO SESTO.

Delle proposizioni universali, della lor verità, e della loro certezza.

LE Verità generali sono a giusta ragione l'obbietto più ordinario delle nostre meditazioni. E siccome ci è impossibile di far conoscere queste verità agli altri uomini in una maniera precisa, e ci è difficile il comprenderle noi medesimi, se non sono espresse colle parole; (tanto noi siamo abituati a sostituire le parole alle idee nel tempo stesso che meditiamo): così si vede essere necessario in un'opera, che tratta della cognizione generale, il trattare altresì delle parole e delle proposizioni. Ma per levare ogni equivoco, distinguiamo una doppia certezza, *certezza di verità*, e *certezza di cognizione*. Certezza di verità è, quando i termini d'una proposizione esprimono con tutta esattezza l'opposizione o connessione dell'idee, qual'ella è realmente. Certezza di cognizione non è, che l'apprendere le connessioni o le opposizioni delle idee in quanto sono espresse dalle proposizioni; e questo è ciò, che si chiama nello stile ordinario, conoscere la verità d'una proposizione, o esserne certo.

Ciò posto, io dico, che ci è impossibile l'aver certezza di verità sopra alcuna proposizione universale, nè sopra le specie delle cose, se non conosciamo l'essenza di queste specie, la loro estensione, i loro confini. Ciò non è difficile nell'idee semplici e nelle nozioni: perciocchè le loro essenze ideali e reali sono lo stesso. Ma questa medesima facilità non si trova già, ove si tratta di conoscere le specie delle sostanze; perciocchè noi ignoriamo affatto l'essenza reale

di queſte ſpecie. I nomi adunque, che eſprimono le ſpecie delle ſoſtanze, non hanno alcuna ſignificazione preciſa, e quindi è impoſſibile il determinare con preciſione le ſoſtanze, che ſono o non ſono di tale o tal'altra ſpecie. Non ſi può dunque formare alcuna propoſizione univerſale e certa ſopra alcuna ſpecie di ſoſtanze.

Ma, direte voi, quando io parlo di tale o di tal'altra ſpecie di ſoſtanze, io non ho alcun penſiero di eſprimerne l'eſſenza reale; io la confeſſo ignota: non ho penſiero d'eſprimere che le idee delle qualità, che vedo coeſiſtere nelle ſoſtanze chiamate della medeſima ſpecie. Io vi accordo, riſponderò io, che i nomi delle ſoſtanze hanno in bocca voſtra un ſignificato più chiaro e più preciſo, che in bocca di quelli, i quali ſi oſtinano a voler eſprimere l'eſſenza reale di una ſoſtanza o della ſua ſpecie. Ma co tuttociò nel voſtro ſiſtema medeſimo io dico, che voi non formerete mai circa alle ſoſtanze delle propoſizioni generali che ſian certe. Come potete voi convincervi della certezza di queſta propoſizione univerſale; *tutto l'oro è fiſſo*, cioè nel fuoco non ſi conſuma? La parola *oro*, mi dite voi, non indica l'eſſenza reale, ma le qualità che voi conoſcete in queſto metallo; cioè ch'egli è un corpo giallo, peſante, fondibile, malleabile ec. Ma vedete voi una connеſſione neceſſaria tra la fiſſità dell'oro, e alcuna delle proprietà che avete nominate, o tutte inſieme? Dunque voi non avete mai certezza di verità o di realità circa queſta propoſizione: *tutto l'oro è fiſſo*. Voi ne avrete, ve lo concedo, una certezza di cognizione, perchè ſiete ſicuro che la fiſſità forma una parte della voſtra idea dell'oro, in quanto ella è nell'animo voſtro una ſemplice idea aſtratta. Ma allora che dite voi con queſta propoſizione, ſe non che la voſtra idea dell'oro

racchiude l'idea della sua fissità? Specie di verità e di certezza somigliante a quest'altra: *un centauro è un animale di quattro piedi.*

Io sono interamente persuaso, che di tutte le potenze e di tutte le qualità secondarie de' corpi, fuor di quelle che operano su i medesimi sensi, e che si escludono necessariamente, non se ne potrebbon trovar due, che siano argomento certo l'una dell'altra, o di cui si possa con certezza conoscere la unione o la incompatibilità necessaria. Si può egli conoscere l'odore o il sapore a cagione della figura o del colore? Non è dunque più da maravigliarsi, se non v'hanno che pochissime proposizioni generali riguardo alle sostanze, che siano certe. La cognizione che noi abbiamo delle loro proprietà, si estende poco più oltre a ciò, che i nostri sensi possono insegnarci. Qualche persona curiosa, applicata a far delle esperienze e a cavarne delle conseguenze esatte e ben ponderate, potrà per avventura colla forza del suo ingegno penetrare nella natura delle sostanze più addentro, che non si è fatto finora, e per mezzo di verisimiglianze dedotte dalle osservazioni formar giuste congetture sopra ciò, che l'esperienza non ha ancora insegnato. Ma non faranno mai che congetture; congetture plausibili se si vuole, ma che non verranno mai a formare certezza.

Per conchiudere: le proposizioni generali di qualunque specie esser possano, non sono capaci di certezza, se non quando si può scoprire la convenienza o disconvenienza dell'idee che esse esprimono. E non si chiamano vere o false, se non quando affermano, o negano conforme alla convenienza o disconvenienza, che nelle idee noi vediamo. Quindi è, che la certezza d'una proposizione generale non può aver fondamento che nelle nostre idee. Sarà sempre una fatica

inutile il cercar queſta certezza generale nelle coſe eſterne o coll'eſperienza o colle oſſervazioni. L'eſperienze, per eſatte che ſi ſuppongano, non poſſono far conoſcere, ſe non coſe particolari.

CAPO SETTIMO.

Delle Maſſime, o degli Aſſiomi.

V'Hanno delle propoſizioni, che ſotto il nome di maſſime e d'aſſiomi ſi ſono riguardate come i principj delle ſcienze, e che a cagione della loro evidenza immediata ſono ſtate ſuppoſte innate. Non ſarà inutile il ricercar la cagione della loro grande evidenza, ed eſaminare, s'elle poſſano influire ſulle altre verità.

La cognizione conſiſte, come s'è detto, nell'apprendere la convenienza o diſconvenienza di due o più idee. La noſtra cognizione è dunque evidente per ſe ſteſſa, quando ſenza il ſoccorſo d'una terza idea non apprendiamo queſta convenienza o diſconvenienza. Ciò poſto io dimoſtrerò, ſalendo alle ſorgenti delle noſtre cognizioni, che vi ha un'infinità di propoſizioni, che non ſono meno evidenti per ſe ſteſſe di quelle, a cui ſi è dato il nome di maſſime o d'aſſiomi.

L'identità e la diverſità ci ſomminiſtrano tante propoſizioni evidenti per ſe medeſime, quante ſono le idee che noi abbiamo. Il primo atto della mente è quello di conoſcere le proprie idee, e diſtinguerle una dall'altra. Or ciaſcuno ſente interiormente, che egli conoſce le ſue idee e d'una maniera sì chiara e sì preciſa che le può tutte diſtinguere, quando ſono

più

più d'una. Queste due proposizioni: *un cerchio è un cerchio*; *l'azzuro non è nero*, non son elle evidenti per se stesse, quanto questi due assiomi generali: *ciò che è, è*, *una cosa non può essere nel medesimo tempo*? E v'ha forse qualche riflessione su questi assiomi preteśi per fondamento di tutte le nostre cognizioni, che possa aggiugner punto all'evidenza e alla certezza di queste proposizioni, che l'azzuro non è nero; e che un cerchio è un cerchio?

Circa la coesistenza delle cose essendo la nostra cognizione immediata limitatissima, ella non può somministrare che un picciolissimo numero di proposizioni evidenti per se stesse Tuttavia ce n'hanno: l'idea del corpo per esempio è inseparabile dall'idea di empire un luogo eguale alla sua superficie. E' dunque una proposizione evidente per se stessa, che due corpi non possono stare insieme nel medesimo luogo.

Quanto alle relazioni so, che i Matematici han formato molti assiomi sopra la sola relazione d'eguaglianza, come questo: *se dalle cose eguali si levano porzioni eguali, i residui sono eguali*. Ma comechè questa proposizione sia chiamata un assioma, è ella più evidente di questa: *uno e uno sono eguali a due*, o di questa: *se si levano due dita da ciascuna mano, ne rimarrà nell'una, e nell'altra un numero eguale*?

Per quello che riguarda l'esistenza reale delle cose fuor di noi, salvo la nostra propria esistenza, la quale suppone quella d'un Essere eterno, non ci ha conseguenza alcuna, che dall'esistenza di alcun essere si può cavare per provar quella di un altro. Lungi adunque che noi abbiamo su quest'articolo una cognizione immediata, non l'abbiamo nemmeno dimostrativa.

Esaminiamo ora, se queste massime sì celebri possano influire sull'altre parti delle nostre co-

gni-

gnizioni. La regola che si dà nelle Scuole, che ogni ragionamento dipenda dalle cose conosciute e concesse innanzi (*ex præcognitis, & præconcessis*), sembra che voglia riguardar queste massime come il fondamento d'ogn'altra cognizione, e come cose già conosciute. Il sentimento degli Scolastici spiegato in chiari termini riesce a questo, s'io mai non m'appongo: 1. Che gli assiomi sono le prime verità, che l'anima conosce, 2. che tutte le altre nostre cognizioni dipendono da questi assiomi.

Ma in primo luogo l'esperienza pruova, che questi assiomi o queste verità generali non sono le prime, che l'anima conosce. Perciocchè non v'ha Fanciullo, il quale avanti di sapere che una medesima cosa non può essere e non essere nel medesimo tempo, non conosca con certezza che uno Straniero non è sua Madre. E quante verità non si son conosciute riguardo ai numeri e con interna certezza prima si sia pensato a dedurle da queste massime generali? Tutto ciò è incontrastabile, e non è difficile il vederne la ragione. Non si acconsente ad alcuna proposizione, se non perchè si scuoprono le relazioni dell'idee, ch'ella racchiude; ne segue adunque, che le prime verità evidenti che l'anima conosca, s'aggirano intorno a quelle idee, che son in lei prima di tutte l'altre. Or chi non sa, che l'idee particolari vi sono prima delle universali? Quest'ultime non sono che rassomiglianze fra molte cose particolari: dunque sono state precedute dall'idee particolari: dunque elle non sono i primi principj delle nostre cognizioni. Le idee astratte e universali diffatti difficilmente si formano dai Fanciulli. Che se elleno sembrano facili alle persone adulte, ciò viene dal grand'uso che queste han fatto di ragionare su tali idee.

Si conosce adunque un gran numero di verità

ti particolari ed evidenti per se stesse avanti di pensar neppure a queste massime generali. E perciò queste massime non possono essere i primi principj, da cui si sviluppino le altre cognizioni. Io son persuaso, che questa verità: *uno e due sono eguali a tre*, è al pari evidente ed anche più facile a scoprirsi, che quest'altra *il tutto è eguale alle sue parti*; e non credo, che dopo avere scoperto, che il tutto è eguale alle sue parti, si abbia maggior convinzione dell'eguaglianza che passa fra il numero *tre* e i numeri *uno* e *due*, Anzi io dico, che l'idee del numero *tre* e dei numeri *uno* e *due* non sono nè sì oscure nè sì difficili a scoprire, come quelle del *tutto* e delle *sue parti*. E però o le nostre cognizioni non dipendono da questi assiomi generali che si chiamano principj; o queste proposizioni: *uno e uno fan due*, *due e due fan quattro*, ed altre somiglianti, saranno anch'esse altrettanti principj o assiomi generali.

E fin'a qual numero non arriverebbono questi assiomi, questi fondamenti di tutte le nostre cognizioni, se alle molte verità, che riguardano i numeri, si aggiungessero tutte le proposizioni d'identità, e tant'altre tutte evidenti per se stesse, che si formano e dimenticano ciascun giorno? Poichè finalmente perchè una proposizione possa passar per principio o per assioma, basta, che sia conosciuta per la sua propria evidenza, e non riceva nè possa ricevere da altra nè lume nè pruova. Ora egli è chiaro, che le proposizioni particolari e più semplici non ricevono alcuna luce dalle proposizioni generali o composte, poichè le più semplici e meno astratte, essendo le più famigliari, debbon essere conosciute e più presto e più facilmente.

Queste massime generali non son elle adunque d'alcuna utilità? Io rispondo, che servono nelle dispute a chiuder la bocca a' litigiosi; ma poco con-

contribuiſcono a ſcoprirci le verità ſconoſciute. Ve n'hanno pure, che ſono puramente verbali, e che non inſegnano ſe non la relazione di certi nomi, come queſta: *il tutto è eguale alle ſue parti*, che non inſegna, ſe non ciò che eſprimono già le parole di *tutto* e di *parti*.

Non è, ch'io diſapprovi il metodo de' Matematici, che pongono queſt' aſſioma ed altri ſimili al principio de' loro corſi. Con ciò eſſi accoſtumano i loro Scolari ad applicar queſte maſſime alle propoſizioni particolari. Nè è già, che a conſiderarle da vicino ſieno eſſe più evidenti delle propoſizioni particolari, che per lor ſi confermano; ma è, che eſſendo più famigliari all' animo, baſta nominarle, perchè l'intelletto ne ſia toſto convinto.

Stabiliti queſti principj ſi può aſſicurare, che quando ſi ha un'idea chiara e diſtinta d' una propoſizione, queſte maſſime ſono poco neceſſarie, o piuttoſto non ſono d'alcun uſo per dichiararne la verità. Il ſoccorſo di queſte maſſime ha egli mai ſcoperto la verità o la falſità d' una propoſizione evidente per ſe ſteſſa? Quello a cui fa di meſtieri una prova per aſſicurarſi, che *due ſono eguali a due*, che *il bianco non è nero*, potrà egli ammettere ſenza prova, che *ciò che è, è; che è impoſſibile che una coſa medeſima ſia e non ſia*?

Ma ſe queſte maſſime ſono inutili, quando le noſtre idee ſono chiare, l'applicazione è pericoloſiſſima, e convien diffidarne, quando elle ſono incerte, vaghe, confuſe. Dal mal uſo che ſe ne fa per iſtabilire propoſizioni, le cui idee ſono indeterminate, naſcono molti errori, ne' quali poi ci conferma la loro autorità.

CA-

CAPO OTTAVO.

Delle Propoſizioni frivole.

V'Hanno alcuni, che s'intereſſano con molto calore per verità, che eſſi dicono preſtar gran ſervigi alla Filoſofia. Queſte ſono propoſizioni infatti chiare e certe, ma che con tutta la loro chiarezza e la loro certezza non aggiungono nè lume, nè eſtenſione alle noſtre cognizioni: tali ſono.

1. Le propoſizioni puramente identiche, quelle ove un termine è affermato di ſe ſteſſo: come *ciò che è, è, l'oſtrica è oſtrica*. Che poſſiamo apprendere da queſte propoſizioni, o le formiamo noi medeſimi, o ci ſieno da altrui propoſte.

2. Quelle in cui ſi conchiude il tutto di alcune delle ſue parti, come ſe ſi diceſſe ad uno, il quale conoſceſſe tutti i metalli, che *il piombo è un metallo*. Ad una perſona però che conoſceſſe il ſignificato della parola *metallo*, ma che ignoraſſe quella di *piombo*, io confeſſo, che ſi ſpiegherebbe in una maniera più breve ciò, che è il piombo dicendogli, che è un metallo, di quello che numeranddgli ad una ad una le qualità, che fanno l'idea compoſta di un metallo.

3. Quelle in cui ſi conchiude, che una qualità ſemplice, che fa parte d'una idea compoſta, è non tenuta in queſt'idea: tale è queſta propoſizione: *ogni oro è fondibile*, Tutti ſanno, che la qualità d'eſſer fondibile fa una parte dell'idea compoſta dall'oro. Che ſi inſegna adunque un uomo dicendo che ſi ſuppone, ch'egli già ſappia? Perciocchè finalmente quando gli ſi parla, ſi ſuppone, che intenda la ſignificazione dei termini, o ſi deve innanzi ſpiegarglieli.

Le propoſizioni generali circa le ſoſtanze, quan-

do conchiudono che tali o tali qualità convengono a tali o tali ſpecie di coſe, ſono così incerte, che è impoſſibile l' aſſicurarci della loro verità reale; e ſe ſon certe, ſono anche certamente frivole. Quindi non è da ſtupire, ſe ſi leggon talvolta de' lunghi ragionamenti ben chiari, ben concatenati, ma da cui non riſulta niuna cognizione reale. Formate dell'idee a voſtro piacere, come ſarebbono d'un Centauro o altre ſimili, fiſſatevi de' nomi, fatene propoſizioni eſattamente ragionate; voi ne eſprimerete delle verità, e queſte verità potranno dedurſi l'una dall'altra con altrettanta chiarezza, quanto le verità più *reali*. Ma conoſcere voi meglio la natura, e la realità delle ſoſtanze? Quando, che avrà appreſo inſieme colla loro ſignificazione le parole *ſoſtanza*, *uomo*, *animale*, *forma*, *anima*, *vegetabile*, *ſenſibile*, e ſimili, potrà formare circa l'anima un gran numero di propoſizioni indubitabili, e contuttociò ignorerà eternamente ciò, ch'ella è nel ſuo eſſere. Quante di queſte inutili propoſizioni riguardo alla natura di Dio, e a quella degli Spiriti, e dei corpi non s'incontrano negli ſcritti de' Metafiſici, degli Scolaſtici, e d'alcuni Fiſici? Prendete de' gettoni, calcolate: la prima linea indicherà tanti ſoldi, la ſeconda tante lire, la terza tanti ſcudi. Fate una gran ſomma. Eccola, e quel che è più, il calcolo è giuſto. Ma avete voi ora con ciò accreſciuto punto la voſtra ricchezza?

Un'altra maniera di traſtullarſi colle parole, e più pericoloſa d'ogni altra delle precedenti, è il far uſo di termini vaghi, equivoci, e d'un ſignificato irregolare: termini, che ci allontanano dalla verità in luogo di comunicarcela, fabbricati unicamente colla mira di coprir nelle diſpute l'ignoranza e la oſtinazione: vizio per altro, in cui ſi deve credere, che molti ſieno caduti, o per inavvertenza o per qualche mal abito.

In

In breve. 1. Ogni propoſizione è verbale quando afferma due termini aſtratti uno dell'altro. Niuna idea aſtratta può eſſere la medeſima che un' altra idea aſtratta. Dunque allorchè il ſuo nome aſtratto viene affermato d'un'altro nome aſtratto, queſta affermazione non può ſignificarci altro, ſe non che queſte due idee aſtratte poſſono o devon eſſere appellate col medeſimo nome.

2. Ogni propoſizione è verbale, quando afferma d'un'idea compoſta una parte di queſta medeſima idea, come ne' ſeguenti eſempj: *l'oro è un metallo*; *l'oro è peſante*; per conſeguenza è verbale ogni propoſizione, in cui il termine più univerſale, che ſi chiama *genere*, è affermato di quelli, che vi ſono ſubordinati o che hanno minore eſtenſione, e che ſi chiamano *ſpecie*, o *individui*. Se con queſte due regole noi eſaminiamo la più parte dei diſcorſi degli uomini, troveremo per avventura, che vi hanno molto più propoſizioni che non ſi penſa, le quali non inſegnano, ſe non l'uſo che ſi fa delle parole.

CAPO NONO.

Della Cognizione, che noi abbiamo della noſtra eſiſtenza.

Fin quì non abbiam conſiderato che l'eſſenze delle coſe. Ma come queſte eſſenze non ſono che idee aſtratte, così non poſſono dare la cognizione d'alcun ente reale. L'ordine vuole, che paſſiamo ora alle noſtre cognizioni circa l'eſiſtenza delle coſe.

Ognuno è convinto, come s'è detto di ſopra, della ſua propria eſiſtenza per una cognizione *intuitiva* o *immediata*, della eſiſtenza di Dio per via di *dimoſtrazione*, e di quella delle altre coſe per la *ſenſazione*. Io dico, che ſia ha una cognizione immediata della propria eſiſtenza. Egli è talmente certo, che noi eſiſtiamo, che non è neceſſario di provarlo, e non ſi può farlo nemmeno. Io penſo, io ragiono, io ſento piacere o dolore? alcuna di queſte coſe può ella eſſere più ſicura che la mia eſiſtenza? Io chiamo in dubbio l'eſiſtenza di tutte le coſe; ma queſto dubbio medeſimo non mi perſuade egli, ch'io eſiſto? Mi permette egli di dubitarne? Perciocchè ſe io conoſco che dubito, non ſono io perſuaſo al pari dell'eſiſtenza di me che dubito, come di queſto penſiero che *dubbio* ſi chiama? Noi abbiamo dunque per l'eſperienza una cognizione immediata, una percezione interiore e infallibile della noſtra eſiſtenza. Ciaſcun atto e di ſenſazione e di ragionamento e di penſiero, ci aſſicura della noſtra eſiſtenza. Quì dunque noi arriviamo al più alto grado poſſibile di certezza.

CAPO DECIMO.

Della Cognizione, che noi abbiamo dell' esistenza di Dio.

BEnchè non abbia Iddio impresso alcuna idea innata di se medesimo nella mente degli uomini, ha però dato loro di se sufficienti testimonianze. Forniti delle facoltà di apprendere, di sentire, di ragionare, sarebbe un'ingiustizia manifesta ed enorme, se si lagnassero, che lor manchino pruove per assicurarsi dell' esistenza del loro Autore. Possono bastantemente conoscerlo per dirigersi e al fine per cui esistono, e alla felicità che è il maggiore de' loro interessi. Ma comechè l'esistenza di Dio sia una di quelle verità che si scoprono più agevolmente, convien tuttavia applicarsi a dimostrarla, e dedurne le pruove da qualche parte incontrastabile delle nostre cognizioni; altrimenti riguardo a questa verità si rimarrà in una ignoranza così crassa, come sopra le verità Matematiche anche più evidenti, ove s'ignorino, per non avervi giammai atteso.

Per mostrare insiememente e l'esistenza di Dio e la nostra capacità di conoscere con certezza, non usciamo di noi medesimi. Noi conosciamo invincibilmente, che esistiamo, e che qualche cosa ci ha prodotti, poichè il niente non è più capace di produrre un ente reale, di quello che ei possa essere eguale a due angoli retti. Dunque è d'una evidenza Matematica, che qualche cosa ha esistito da tutta l'eternità, perchè tutto ciò che non esiste da tutta l'eternità, ha un cominciamento, e tutto ciò che ha cominciato, deve essere stato prodotto da qualche cosa che l'abbia preceduto.

Egli

Egli è al pari evidente, che ogni essere che da un altro ha avuto la sua esistenza, deve altresì da quest'essere aver avuto tutte le qualità, tutte le potenze che contiene in se medesimo, perciocchè egli non può averle avute d'altronde. Dunque l'eterna Sorgente di tutti gli enti lo è pure di tutte le potenze che esistono. Dunque quest'ente eterno deve essere potentissimo.

Inoltre noi troviamo in noi le facoltà di apprendere e di conoscere. V'ha dunque un Essere intelligente, che esiste da tutta l'eternità. O convien confessarlo, o dire che vi è stato un tempo, in cui non v'era alcun Essere intelligente: propositione assurda, mentre non vi sarebbe mai stata cognizione, poichè è tanto impossibile, che una cosa cieca senza percezione, senza cognizione produca un essere intelligente, quanto è impossibile, che un triangolo faccia tre angoli maggiori di due retti.

Così riflettendo sopra ciò, che sentiamo invincibilmente in noi medesimi, arriviamo alla cognizione di questa verità certa e indubitabile: *vi ha un Essere eterno, potentissimo, intelligentissimo*. E non importa, con qual nome si chiami o di Dio o d'altro. Basta, che la sua esistenza sia certa, e che ben riflettendo alle idee che n'abbiam dato, se ne possano dedurre tutte le qualità, che gli si debbono attribuire.

Da quello, che ho detto, si vede, che l'esistenza di Dio ci è più certa, che quella d'ogn'altra cosa, che i sensi non abbiano immediatamente scoperta. Aggiungo ancora, che noi siamo più sicuri dell'esistenza di Dio, che della esistenza di qualunque altra cosa esteriore. Quando io dico sicuri, parlo d'una sicurezza che non ci può mancare, purchè ne cerchiamo le pruove

con

con quella medesima cura, con cui cerchiamo quelle di molte altre verità.

Ma qual è quest'Essere, che esiste da tutta l'eternità? Noi non conosciamo, nè possiamo concepire, che due generi d'enti: Gli uni sono puramente materiali, e privi di sentimento e di percezione, gli altri hanno sentimento e percezione, e in questa classe di enti riconosciamo noi medesimi. Io chiamerò di qui innanzi questi due generi d'enti: *enti pensanti*, ed *enti non pensanti*. Questi termini son più proprj al mio disegno presente, che quelli di *enti materiali*, ed *enti immateriali*.

Dico adunque, che l'Essere eterno è necessariamente un Essere pensante: perciocchè è tanto impossibile il concepire, che la materia, la quale non è pensante, produca un Essere pensante, quanto è impossibile il comprendere, che il niente possa dar l'esistenza alla materia. La materia non ha in se stessa la potenza di produrre alcuna cosa: perciocchè supposto che una porzione di materia esista da tutta l'eternità, e che tutte le sue parti siano in un perfetto riposo, se non v'ha altro essere nella natura, queste parti resteranno sempre in un eterno riposo, in un'eterna inazione: poichè è impossibile il concepire, che possano mai darsi da se medesime il moto, nè produrre alcuna cosa. Dunque giacchè la materia non può produrre alcuna cosa colle proprie forze, neppure il moto, fa di mestieri, o che questo moto le sia eterno, o che un'essere più possente glielo abbia impresso. Ma quand'anche si supponesse, che il moto le sia eternamente essenziale; contuttociò sarà sempre impossibile, che questa materia, questo moto che non pensano nulla assolutamente, producano mai un pensiero. Non è meno superiore alla capacità della materia e del moto il produr-

re

re il penſiero, di quello che ſia ſuperiore alle forze del noſtro eſſere il dar alla materia l'eſiſtenza. Dividete la materia in quante parti vi piace, datele i movimenti e le forme che volete, ella non agirà altrimenti ſu i corpi, la cui groſſezza ſie ſè proporzionata, di quel che faceſſe innanzi. Le più picciole parti de' corpi ſi ſtroppicciano, ſi ſpingono, ſi reſiſtono le une all'altre al pari delle più grandi, e queſto è tutto quello che far poſſono.

Dunque ſe non vi foſſe alcun Eſſere eterno, la materia non avrebbe mai cominciato ad eſiſtere; ſe la materia foſſe eterna, ma priva di moto, il moto non avrebbe potuto mai cominciare; ſe non vi foſſe altro Eſſere eterno che la materia, quand'anche ella foſſe in moto da tutta l'eternità, non vi ſarebbe mai potuto eſſere il penſiero, poichè la materia, o ſi ſuppon-ga con principio di moto, o ſenza, non ſi può concepire, che racchiuda originalmente in ſe il ſentimento, la percezione, la cognizione; perciocchè ſe ſi poteſſe concepirla in queſta maniera, allora la cognizione, il ſentimento, la percezione ſarebbon proprietà eternamente inſeparabili da lei, e da ciaſcuna delle ſue parti. Dunque il primo di tutti gli enti qual ch'egli ſia, l'Eſſere eterno, è una ſoſtanza penſante: dunque la materia non lo può eſſere.

Provata così l'eſiſtenza neceſſaria d'uno Spirito eterno, e'ſarà facile l'arrivare alla cognizione di Dio: ne ſeguirà, che tutti gli enti intelligenti che han cominciato ad eſiſtere, dipendono da lui, e che non hanno altre facoltà nè per conoſcere, nè per agire, ſe non quelle ch'egli loro ha compartite: ne ſeguirà ancora che s'egli ha creato gli Enti intelligenti, egli ha dato pure l'eſſere alle parti meno conſiderabili di queſto univerſo, cioè ai corpi inanimati:

i: Principj ſecondi, pei quali ſi ſtabilirà la ſua iſcienza, la ſua onnipotenza, la ſua provviden- attributi, da cui per neceſſaria conſeguenza edurranno tutte le altre ſue perfezioni.

CAPO UNDECIMO.

lla cognizione, che noi abbiamo dell' eſiſtenza delle altre coſe.

Oi ſiamo convinti della noſtra eſiſtenza per cognizione immediata di quella di Dio per oſtrazione; ma quella delle altre coſe non ſi oſce da noi che per la ſenſazione. Percioc- fuori della eſiſtenza di Dio, la quale ſi di- ra neceſſaria dalla noſtra eſiſtenza, non v'ha na conſeguenza nè dall' eſiſtenza d'alcuna co- particolare all'eſiſtenza d'un'altra, nè dalle re idee all'eſiſtenza delle coſe che rappreſen- . Si può forſe moſtrare l'eſiſtenza d'un uo- dal ſuo ritratto; o la verità d'una ſtoria e ſtravaganze d'un ſogno?

Dalla ſola percezione attuale adunque delle che ci vengon di fuori, noi ſiamo aſſicurati eſiſtenza delle coſe che le producono. Per- chè quantunque ignoriamo la maniera, con queſte idee ſono in noi prodotte, ciò tutta- non ſcema punto la certezza de' noſtri ſenſi, la realità delle idee che per loro riceviamo. onvien però confeſſare, che queſta cognizio- che ſi ha per la ſenſazione, non è così cer- come la cognizione immediata e di dimo- ione. Tuttavia ella merita il nome di co- ione, ſe i noſtri organi, che io ſuppongo non ſiano guaſti, ce ne informano con una zione naturale e regolare. Ma oltre al te- onio de' ſenſi, che ci aſſicurano nella più ace maniera della fedeltà e ſincerità delle lor

relazioni, noi abbiamo altre pruove, che concorrono a render certo quant'essi ci riferiscono.

1. E' certo, che le idee sensibili sono in noi prodotte da cause esteriori che operano su i nostri sensi: questo è così vero, che quelli i quali sono privi d'un senso, non possono più acquistare l'idee che vengono per questo senso, niun altro mezzo può più in essi introdurle, e loro ne è chiuso affatto il passo.

2. Non si possono spesso schifare l'idee di certe cose. Io posso a mio piacere cogli occhj chiusi richiamare o nò nell'animo mio l'idea del Sole, che le sensazioni precedenti vi hanno lasciato; ma quando attualmente miro quest'astro, non posso fare, ch'ei non imprima necessariamente in me l'idea di se medesimo. Dunque v'ha una differenza totale fra le idee, che la memoria conserva e di cui posso disporre a mio grado, e quelle che per l'azioni degli obbietti esteriori si aprono un'entrata in me senza di me medesimo.

3. Aggiugniamo, che molte sensazioni sono accompagnate dal dolore, benchè la loro memoria non ne tormenti poi più alcuno. Una sensazione dolorosa di scottatura richiamata alla memoria non tormenta più. Or se le sensazioni di bruciare, senza esser prodotte da alcuna causa reale, non fossero che fantasmi dell'immaginazione, che venissero a turbare l'anima e a prendersi giuoco di lei, elle o non incomoderebbono mai, o incomoderebbono costantemente e nel medesimo grado, tutte le volte che vi si pensa.

4. In molte occasioni ciò che depone un senso, è giustificato o pienamente confermato dagli altri sensi. Colui che sospetta che la sua vista l'inganni, quand'ella gli mostra il fuoco, schiarirà i suoi dubbj, ove gli si faccia assai d'appresso, e che dalla vista s'appelli al sentimento del tatto. Lezion certa, che lo convincerà,

cerà, che il fuoco non è una pura idea, un puro fantaſma.

Se dopo quello che ho detto, ſi truova ancora qualche Scettico, che voglia diffidare ad ogni modo della teſtimonianza de' ſenſi, e chiamare in dubbio l'eſiſtenza di tutte le coſe, e immaginarſi che non ſe ne poſſa conoſcere alcuna, e che tutto ſia delirio e ſogno: ci ſi figuri di ſognare, che un uomo deſto gli riſponda, che la certezza che noi abbiamo pei ſenſi, è tanta, quanto la noſtra natura lo può permettere, e la noſtra condizione il richiede; che i noſtri organi non ſono proporzionati nè alla vaſta eſtenſione di tutti gli enti, nè ad una comprenſione di tutte le coſe che ſia chiara e fuor d'ogni dubbio; che adattati a' noſtri biſogni di quaggiù ci ſervono con fedeltà, ſegnandoci ſinceramente quello ci è vantaggioſo o nocevole alla vita. Che ſe il noſtro Sognatore ſi oſtina, e pruovi il calor della fiamma, avverrà forſe che il calore lo deſti: e ſe dubiterà che la fiamma eſiſta fuor di sè, egli la ſchiferà, e ciò baſta. Perciocchè niuno può aver regole più certe delle ſue azioni medeſime. Dunque la cognizione che ſi cava da' ſenſi, è così certa, quanto ſi può bramare; e così certa, quanto il piacere e il dolore, vale a dire quanto la noſtra felicità e la noſtra miſeria, di cui la cognizione, e l'eſiſtenza tanto ci debbono intereſſare.

Noi ſiamo adunque ſicuri, che quando i noſtri ſenſi introducono qualche idea nell'animo noſtro, ci ha qualche coſa che eſiſte fuori di noi. Ma non poſſiamo avere una tale certezza, ſe non in quanto i noſtri ſenſi ſono attualmente moſſi da qualche obbietto. Perciocchè dall'aver io veduto un Uomo nell'iſtante or ora traſcorſo, non ſegue, ch'egli eſiſta anche in queſto momento preciſo. Segue ſoltanto, che le coſe, le

quali hanno altra volta operato su i noſtri ſenſi, hanno altra volta eſiſtito: e noi ſiamo certi di queſt' eſiſtenza paſſata, per quanto tempo ne abbiamo una ſicura memoria.

Paſſo ora all' eſiſtenza degli Spiriti. La rivelazione ci aſſicura della loro eſiſtenza, e la ragione non la decide nè impoſſibile nè inverisimile. Cominciando da noi, e diſcendendo per gradi inſenſibili dagli animali detti *Uomini* a traverſo di tutti gli animali detti *beſtie*, e dai più imperfetti fra di loro ſcorrendo per tutti i vegetabili, e da eſſi ai corpi meno organizzati, paſſando inſino ai più abbietti, troveremo da per tutto una gradazione impercettibile. Or quando io penſo all' infinita potenza dell' Autore di tutte le coſe, ſembrami, che ſia conveniente per la maeſtoſa armonia dell' univerſo, e degno della bontà del ſuo Architetto, che ſiccome non ha laſciato alcun vuoto nel mondo corporeo, così abbia creato degli enti, che s' alzino per gradi ſenſibili da noi ſin verſo alle ſue infinite perfezioni. In queſto ſuppoſto ſiccome v' ha infinitamente maggior elevazione da noi ſino a Dio, che diſceſa da noi fino al più baſſo ſtato degli enti, ne ſeguirebbe, che vi foſſero più ſpecie di creature ſopra di noi che ſotto di noi. I noſtri ſenſi però in queſta parte ci ſono inutili, e l'idea che noi abbiamo, per ſe ſola ſenza la rivelazione non proverebbe che eſſi eſiſtano, come le idee delle Fate e de' Centauri non dimoſtrano l'eſiſtenza degli enti che rappreſentano.

Da quel che ho detto in queſto Capitolo e ne' precedenti, egli è chiaro eſſervi due ſorti di propoſizioni: le une riguardano l' eſiſtenza delle coſe, che corriſpondono alle noſtre idee. Così s' io ho l' idea d' un elefante, d' una fenice, del moto ec., la prima ricerca che ſi preſenta, naturalmente è, ſe queſte coſe eſiſtano. La cogni-

zione

zione che in queſte abbiamo, non può aver per obbietto che coſe particolari, e pei ſenſi ſoltanto noi poſſiamo acquiſtarla. Le altre eſprimono le relazioni delle noſtre idee aſtratte, e la dipendenza che hanno le une dalle altre. Queſte propoſizioni poſſono eſſere univerſali e certe. Avendo io per eſempio l'idee di Dio, di me medeſimo, di timore, ed ubbidienza, io non poſſo tenermi di acconſentire a queſta propoſizione: *io devo temer Dio e ubbidirlo*: e ſo, che tutti gli uomini, che ho racchiuſo per aſtrazione in quella ſpecie d'enti in cui io ſono un ſoggetto particolare, vi acconſentiranno come io, toſtochè vi rifletteranno.

Nelle propoſizioni della prima ſpecie la mia cognizione naſce dalle idee, che hanno in me deſtato gli obbietti eſterni. In quelle della ſeconda ſpecie ella naſce dalla operazione ch' io fo ſulle mie idee interiori. Alcune di queſte ultime ſon chiamate *Verità eterne*. Non che elle ſiano tutte, nè in parte alcuna impreſſe nell'animo, o vi ſiano ſtate formate in propoſizioni avanti di aver noi acquiſtate l'idee che le compongono, e avanti di aver appreſo le relazioni di queſte idee; ma perchè è impoſſibile, che un uomo fornito delle facoltà e delle idee che noi abbiamo, non conoſca invincibilmente la verità di queſte propoſizioni, qualor rifletta ſulle proprie idee. Perciocchè ſuppoſto che i nomi ſignifichin ſempre le medeſime idee, e che le idee abbian coſtantemente la medeſima relazione fra loro, egli è chiaro, che le propoſizioni formate ſopra verità aſtratte, ſe ſono vere una volta, devon eſſere di neceſſità eternamente vere.

CAPO DUODECIMO.

Dei mezzi d' accreſcere le noſtre cognizioni.

GLi Scolaſtici avendo avventuroſamente trovato certe propoſizioni, che contenevano al loro avviſo i principj di tutte le noſtre cognizioni, han cominciato tutti i loro trattati dal porre una o due o più di queſte propoſizioni, ch' eſſi chiamavano aſſiomi; e ſovra d' eſſe, come ſu fondamenti ſolidi e inconcuſſi, innalzavano e fabbricavano tutto il loro ſiſtema.

Quello che ha contribuito a dar corſo a queſta pratica, è ſtato ſenza dubbio l'eſito maraviglioſo, ch' ella ſembra aver avuto nelle Matematiche, in quella ſcienza cioè a cui niun' altra ſi può comparare nella certezza e nella evidenza. Ma con un pò d' attenzione ſi conoſcerà di leggieri, che le Matematiche non debbono alla ſecondità di queſti principj i loro gran progreſſi, e la cognizione reale che niuno loro contraſta. Elle ne ſono debitrici ſoltanto all' idee chiare e preciſe, che ſi hanno intorno ai loro ſoggetti, e alla facilità, con cui ſi ſcoprono immediatamente le loro più ſemplici relazioni di eguaglianza o di ineguaglianza, e per eſſe le altre più compoſte. Un fanciullo non conoſcerà egli adunque, che tutto il ſuo corpo è più grande del ſuo dito mignolo, ſe non in virtù di queſto aſſioma: *Il tutto è più grande della ſua parte.* Io prego quì i miei Leggitori a rammentarſi di ciò che io ho detto circa la queſtione, ſe la maggior parte non conoſcano più preſto e con più evidenza le coſe particolari, che le verità aſtratte e generali. Queſte verità aſtratte non ſono, che paragoni fra le proprie idee più generali, idee che l' animo non ha formato e appellato con un nome,

se non per rappresentarsi sotto una sola immagine un gran numero d'idee particolari, affine di sollevar la memoria e abbreviare i ragionamenti. Luogi adunque che questi assiomi siano i principj delle nostre cognizioni; essi medesimi devon anzi la loro origine all'idee semplici che li compongono.

Il gran segreto per accrescere le nostre cognizioni non è nemmeno il ricevere ciecamente certi principj, e rimettere così l'anima pr pria all'assoluta disposizione degli altri. Questo è piuttosto un allontanarsi dalla verità, che appressarvisi. Perciocchè io non conosco niun principio così stravagante in Filosofia, che una vile, e stupida sommissione non sia pronta a ricevere per verità incontrastabile. Ma acquistate idee così chiare e complete, quanto potete averle, applicate loro dei nomi d'una significazione costante, confrontate in appresso queste idee, paragonatene le relazioni, fissatele nella memoria: con questa sola regola voi avrete più cognizioni evidenti, che con tutti gli assiomi possibili, e col sottomettervi all'altrui autorità.

Ognuno che si pone allo studio, e vuol regolarsi saviamente, deve dirigere le sue ricerche secondo la natura delle idee, a cui s'applica, e delle verità che ama scoprire. Si tratta egli di verità generali riguardanti le nostre idee astratte, e che non hanno esistenza che in noi medesimi? L'unico mezzo d'accrescerle si è applicarsi con buon metodo e con sagacità a trovar le relazioni e le dipendenze, che queste idee hanno fra loro. La destrezza di avanzarsi di mano in mano in quelle cognizioni si può imparare dai Matematici, che da principj chiari e facili arrivano finalmente per gradi insensibili a forza di conseguenze esattamente dedotte a tali dimostrazioni, che sembravano dapprima superiori alla

menta macchina dell' Univerſo veniſſe a ceſſare o a ſcioglierſi, tutto ciò che è ſopra la noſtra terra, la coſtituzione, le qualità, i moti e de' corpi che ſi vedono, e delle materie invisibili che li modificano, tutto ſarebbe alterato, cangiato, rovesciato. Lungi dall'eſſere noi ſtati ammeſſi ne' conſigli della Natura, non vediamo neppure le varie ſtrade che vi conducono, ſe non in una ſmiſurata lontananza.

Poichè dunque le noſtre facoltà non hanno la forza di ſcoprirci l'eſſenza de' corpi, ma ci ſcoprono abbaſtanza della natura di Dio e di noi medeſimi per iſtruirci de' noſtri doveri e de' noſtri maggiori intereſſi (confeſſiamolo noi, che vogliamo eſſere creature ragionevoli), non dovremmo applicare le noſtre facoltà che alle coſe, che loro ſono proporzionate. Dovremmo ſeguire le direzioni della Natura, e laſciarci condurre là, dove ſembra ch'ella voglia guidarci. V' ha coſa più ragionevole, che il conchiudere, che la noſtra principale occupazione in queſto mondo dee conſiſtere nel ricercare le verità, lo ſcoprimento delle quali è proporzionato alle noſtre forze, e da cui dipende la noſtra ſorte per tutta l'eternità? Io inferiſco adunque, che gli uomini in quanto ſon uomini, debbono tutti fare della Morale la loro più ſeria occupazione, perciocchè tutti ſono intereſſati a cercare il loro bene, e tutti han fra le mani i mezzi di trovarlo e d' arrivarvi. E in quanto ſono individui particolari, debbono tutti applicarſi ciaſcuno ſecondo il ſuo talento, e le ſue circoſtanze a diverſe arti e diverſi meſtieri, per le comodità della vita e per la ſua ſuſſiſtenza.

Noi non abbiamo, che i due mezzi ſeguenti per eſtendere le noſtre cognizioni; e quelle che s' acquiſtano nelle Matematiche, ne ſono una prova. Il primo è di formare, quanto ſi può,

idee

colta noi poſſiamo aver mai nella Fiſica una ſcienza eſatta o perfetta.

Inoltre, come ho già altrove accennato, non baſta per conoſcere una ſoſtanza il conſiderarla ſola, e come ſe ella aveſſe concentrate in ſe medeſima tutte le cauſe delle ſue qualità, indipendentemente dai corpi più vicini, e ſpezialmente dall' azione della materia fluida ed indiviſibile che la circondano. Se tutti queſti corpi e queſte materie, che la circondano, la laſciaſſero ſola, e rimoveſſero da lei la loro influenza, queſto pezzo d' oro per eſempio perderebbe forſe la ſua fiſſità, la ſua malleabilità, la ſua duttilità: l' acqua non ſarebbe più fluida, e così degli altri corpi. Io non veggo nulla che pruovi il contrario. Ma la vita, il moto, e la coſtituzione de' vegetabili, e degli animali ſono in una dipendenza maggiore dai corpi eſterni, che non ſiano i corpi inorganizzati. Privateli dell' aria, eccoli ſenza vita: fateli mutar d' aria, la più parte s' ammalano. E quanti altri corpi eſterni non v' hanno, che non ſi oſſervano, e ai quali non ci degniamo di por mente, o che qualunque più eſatta ricerca non può ſcoprire, e che tuttavia concorrono tutti a reggere gli ordigni ammirabili delle macchine de' vegetabili, e degli animali? Eſſi dipendono inoltre dal Sole diſtante da loro per più milioni di leghe, dalle parti che da lui emanano, e dal ſuo corſo regolare: s' egli s' avvicinaſſe o s' allontanaſſe ſoverchiamente, morrebbono tutti. Ma queſto non è ancor un far molto viaggio. Per conoſcere come gli animali e grandi e piccoli ſiano modificati, per conoſcere le qualità d' un elefante, d' una moſca ec. converrebbe alzarci non pure ſopra della noſtra terra, della noſtra atmoſfera, e del noſtro Sole, ma ſorpaſſare tutte le Stelle viſibili. Se una delle ruote, una delle molle di queſta im-

CAPO DECIMOTERZO.

Altre Considerazioni sulle nostre cognizioni.

FRa la vista, e la cognizione vi sono molte relazioni, di cui la più considerabile si è, che queste facoltà non sono nè affatto volontarie, nè affatto necessarie. Perciocchè nell'istesso modo, che chi apre gli occhj in pieno meriggio, vede e discerne necessariamente gli obbietti: così i sensi imprimono idee necessarie, la memoria le conserva, e la facoltà di discernerle ne mostra necessariamente la differenza. Nell'istesso modo ancora, che non è in mio potere di veder bianco, ciò che veggo nero, ma posso però torcere gli occhj da un obbietto ad un altro, e considerarli con uno sguardo più o men fisso: così posso similmente dirigere la mia attenzione verso un obbietto piuttosto che verso un altro, ivi fermarla, allontanarnela; ma dacchè ne ho la cognizione, non posso più variare, sono sforzato di conoscere secondo le mie idee. Io ho confrontato per esempio i numeri due e tre, gli ho trovati eguali a cinque, non posso non sapere, che due e tre sono eguali a cinque. Ho l'idea d'un essere intelligente, debole, pieno d'infermità, che dipende da un altro Essere, il quale gli ha dato l'esistenza: l'idea che ho di quest'essere suo Creatore, è l'idea d'un Essere eterno, d'un Essere onnipotente, infinitamente buono, e perfettamente savio; con tali idee io non posso più negare il mio consenso a questa verità: *L'uomo deve onorar Dio, servirlo, ubbidirlo*; siccome non posso lasciare d'esser sicuro, che il Sole risplende, quando io veggo risplendere. Ma per certe che sieno queste verità, e per grande che ne sia l'evidenza, s'ignoreranno eternamente, se non vi si penserà mai.

CA-

CAPO DECIMOQUARTO.

Del Giudizio.

IL noſtro Creatore non ci ha forniti di varie facoltà ſemplicemente per ſpeculare, ma affinchè ce ne ſerviſſimo nella condotta della vita. Or ſiccome Iddio ci ha poſto in chiaro lume un certo numero di verità ſpeculative ſenza dubbio per darci un ſaggio anticipato di ciò che poſſon comprendere le creature puramente ſpirituali, e animarci a ricercare quel beato ſoggiorno, ove ſi godono perfette cognizioni: così non ci ha ſovente accordato per la condotta della vita, che probabilità e chè lumi oſcuri e confuſi, ma conformi tuttavia al noſtro ſtato di quaggiù, che è di pruova, e di pellegrinaggio. In qual miſero ſtato l'uomo non ſi vedrebbe condotto, ſe ſi riduceſſe a non regolarſi, ſe non dietro ad una cognizione evidente? Abbandonandoſi ad una diſperata noncuranza, perirebbe in poco tempo in una deplorabile miſeria. Tale ſarebbe certamente la ſorte d'un uomo, che oſtinaſſe a non mangiare, ſe non dopo pruove certe che una tal vivanda lo debba nutrire, ó a non intraprendere niuna azione, ſe non dopo eſſer ſicuro dell'eſito.

La facoltà, che Dio ha accordato all' uomo per illuminarlo in mancanza di certa e immediata cognizione, è quella di giudicare, che certe idee abbiano tra ſe certe relazioni o contrarietà ſenza però ſaperlo ſicuramente. L' anima ricorre a queſta maniera di conoſcere qualche fiata per neceſſità, quando non può avere cognizione certa: ma ſpeſſo anche ſenza neceſſità, per negligenza, per mancanza di abilità, per precipitazione.

L' atto della facoltà, di cui parlo, ſi chiama giu-

ordinariamente *ſentimento* o *giudizio*, quando l'animo opera ſulle idee, che ha egli medeſimo delle coſe; e *conſentimento o diſſentimento*, quando lavora ſu ciò, che altri gli hanno affermato o negato. Coll'ajuto dunque di due facoltà ſi ſcopre la verità, o la falſità delle coſe: 1. per la *cognizione*, che conſiſte nell'apprendere con ſicurezza la convenienza, o diſconvenienza di alcune idee: 2. pel *giudizio*, (1) che conſiſte nel ſupporre, ma ſenza una conoſcenza immediata, tali convenienze, o diſconvenienze fra le idee. I giudizj ſon retti, quando ſi uniſcono o ſi ſeparano le idee ſecondo la realità delle coſe.

CA-

(1) *Nell' Analiſi dell' Umano Intelletto abbiam definito il* giudizio *quell' atto, con cui l' Intelletto afferma o nega fra ſe l' eſiſtenza di una determinata relazione fra due coſe determinate. Queſta infatti è la nozione, che più comunemente ſi applica alla parola* giudizio. *Ciò che l' Autore qui chiama con un tal nome, potrebbe forſe con maggiore proprietà appellarſi* preſunzione, *in quanto è ciò che evidentemente non ſi può conoſcere, ſi ſuppliſce col preſumere che ſia nel tale e tal modo.*

CAPO DECIMOQUINTO.

Della Probabilità.

LA probabilità consiste nell' apprendere la convenienza, o disconvenienza fra due idee per via d' idee medie, la cui concatenazione o non è certa ed immutabile, o almeno non è appresa siccome tale, ma che basta tuttavia, perchè l' animo si muova a giudicare, che sia vera o falsa una proposizione, piuttosto che la contraria.

Ma siccome v' han molti gradi da ciò che più s' accosta alla certezza e alla dimostrazione, a ciò che è inverisimile affatto, o che s' appressa ai confini dell' impossibile: così molti gradi v' han pure nell' assenso che noi vi prestiamo da una piena sicurezza fino alla congettura, al dubbio, e alla disperazione di conoscere.

Ogni proposizione è probabile, quando coll' ajuto di qualche raziocinio, e di qualche pruova si può far passare per vera. Si chiama l' azione dell' anima, per cui si riceve, come vera, una proposizione di questa natura, o *credenza*, o *assenso*, o *opinione*. Quindi la probabilità essendo destinata a supplire alla mancanza delle cognizioni certe, non può avere alcun obbietto, fuorchè le materie incapaci di certezza, ma che però qualche motivo ci solleciti a ricevere, come vere. Io credo che tutti i fondamenti di probabilità si possano riferire a questi due.

Il primo è la convenienza d' una cosa colle nostre cognizioni, le nostre esperienze, le nostre osservazioni. Il secondo è il testimonio degli altri uomini, quando è appoggiato sopra

ciò che essi conoscono, e sopra ciò che hanno provato. Circa la testimonianza degli altri si dee pesare: 1. il numero de' testimonj: 2. la loro integrità: 3. la loro cura nell'informarsi del fatto, di cui si tratta: 4. il loro disegno e le loro mire: 5. la maniera, con cui si portano in tutte le parti, e in tutte le circostanze del lor racconto: 6. finalmente i testimonj contrarj.

Avanti di dare o negare l' assenso a qualche proposizione probabile, si dovrebbe: 1. raccogliere, quanto è possibile, tutte le pruove, che la stabiliscono, o la rovesciano: 2. pesare senza parzialità tutte queste pruove e i loro gradi di forza: 3. far preponderare al proprio consenso il preciso grado del preponderamento di queste pruove reciproche (1).

CAPO DECIMOSESTO.

Dei Gradi di assenso.

Siccome i fondamenti di probabilità stabiliti nel Capo precedente sono i principj, in conseguenza dei quali noi consentiamo ad una opi-

(1) *Le lunghissime disputte, che si sono agitate ne' tempi addietro sulla* probabilità, *credo, che sian venute in gran parte da un errore di etimologia. Si è derivato questo nome da* pruova, *e si è creduto perciò, che fosse probabile un' opinione, ogni qual volta fosse appoggiata a qualche pruova. Se invece si fosse osservato, che egli deriva da* approvazione, *si sarebbe veduto, che niuna opinione è probabile, cioè degna d' approvazione, se non quando le sue pruove superano le contrarie.*

opinione probabile: così debbono essi regolare e limitare i gradi del nostro assenso. Niun fondamento di probabilità deve far piegare lo spirito d' un uomo, che cerca la verità, più di quel che richiede la verisimiglianza, che vi scopre, o che almeno vi ha scoperto nel primo giudizio che ne ha formato, e nella prima ricerca che ne ha fatto. Io dico nella prima ricerca che ne ha fatto, e nel primo giudizio che ne ha formato, perchè in molti incontri è difficile o impossibile anche a quelli che hanno più tenace memoria, il ritenere le pruove, che gli hanno ridotti dopo un maturo esame ad abbracciare tale o tal sentimento. Si può dunque accertarsi, che una cosa sia probabile, ogni qual volta la memoria assicuri, che si sia altre volte disaminata la materia con tutta la esattezza possibile, e riconosciuto, che il partito, che si abbraccia come probabile, sembrava allora realmente tale. Dopo queste precauzioni si può pel restante della vita riposare sul testimonio della memoria, e tener per fermo, che una tale opinione merita tale o tal grado di assenso. Se così non si facesse, o si cadrebbe inevitabilmente nello Scetticismo, o converrebbe mutare opinione ad ogni ragionamento, a cui per mancanza di memoria non si potesse rispondere sull' istante. Egli è vero, che spesso gli uomini si ostinano nell' errore per aderire troppo tenacemente ai loro passati giudizj; ma il male di questa ostinazione non istà nella memoria: stà nella precipitazione, colla quale si è giudicato la prima volta. Certamente non v' ha cosa più irragionevole di una tale ostinazione, e sopratutto, quand' è appassionata: perciocchè non v'ha forse niuno, che abbia il tempo, la pazienza, e i mezzi necessarj per combinare le pruove delle sue opinioni in modo,

do, che poſſa conchiudere con piena ſicurezza di conoſcerle tutte perfettamente, e che niun più non gli reſti a ſapere. Le neceſſità della vita premono, incalzano, sforzano a determinarci ſenza indugio. Le azioni medeſime più deciſive non ci laſciano eſaminare a fondo: convien ſovente prender partito ſenza poter aſſicurarci dell' eſito. E ſi dee notare di più, che quelle azioni che riguardano la condotta della vita, e ſu cui per conſeguenza è neceſſario determinarci prontamente, ſono di tal natura, che per la più parte dipendono dalle deciſioni del giudizio, ſulle quali non ſi può avere cognizione certa.

Le propoſizioni, che alcuni fondamenti di probabilità ci ſollecitano a ricevere, ſono di due maniere: l'une riguardano l'eſiſtenza particolare di qualche eſſere, o una quiſtione *di fatto*: *le* altre riguardano le coſe, che i noſtri ſenſi non poſſono ſcoprire. Le prime poſſono eſſer provate colla teſtimonianza degli altri uomini: le ſeconde no. Eccovi quello, che io debbo dire riſpetto alle prime.

1. Quando un fatto è riferito in una maniera uniforme da tutti quelli che lo raccontano, e che di più concorda colle noſtre coſtanti oſſervazioni, e con quelle degli altri uomini, allora riceviamolo con una ſi ferma certezza, come le verità dimoſtrate. Così ſu le relazioni de' Franceſi io non dubito, che ſia gelato in Francia l'inverno paſſato, più di quello che dubiterei, che ſette e quattro faccian undici. Dunque il primo e il più alto grado di probabilità è, quando un fatto è conforme alle noſtre oſſervazioni invariabili, e per quanto ſi può ſaperlo, a quelle di tutti gli uomini in tutti i tempi. Tali ſono i fatti, che riguardano o le coſtituzioni, o le proprietà dei corpi, o le

pro-

produzioni regolari di certi effetti per le loro cause naturali. Noi chiamiamo le pruove di simili fatti, argomenti presi dalla natura medesima delle cose. Circa a questo articolo la nostra credenza arriva fino ad un'*intera sicurezza*.

2. Il primo grado di probabilità dopo questo, è quando mi viene attestata da' Testimonj integerrimi una cosa, la quale io trovo colla mia propria esperienza, e trovano tutti gli altri similmente soler appunto accadere comunemente, come essi la riferiscono. Così l'esperienza e la storia mi insegnano, che la più parte degli uomini preferiscono e han sempre preferito il loro interesse particolare a quello del pubblico; io credo pertanto probabile, che *Tiberio* sia caduto in questo vizio, come tacciato l'hanno tutti gli Storici della sua vita. In questo caso il nostro assenso arriva fino a un grado, che si può chiamare *persuasione*.

3. Non possiamo negare l'assenso a fatti grandi e pubblici unanimente attestati da Persone di una autorità non sospetta; quali sono i due seguenti; *vi ha in Italia una Città chiamata Roma, e in questa Città viveva circa a* 1800. *anni fa un Uomo chiamato Giulio Cesare* ec. Non si potrebbe dubitare di questi fatti, e d'altri simili niente più, che della esistenza e delle azioni delle persone che si veggono tutto giorno.

La probabilità stabilita sopra simili fondamenti è così chiara, e luminosa, che ci è tanto impossibile di credere o non credere, quanto ci è impossibile di conoscere o non conoscere ciò, che una dimostrazione manifesta ci fa vedere. Laonde la difficoltà di fidarci degli altri è, quando le loro testimonianze o si contraddicono per se medesime, ovvero son contraddette da testimonianze opposte, dalla sperienza, e dal corso ordinario della Natura. In questi casi si de-

deve andare con riserbo, e regolare il proprio assenso su le maggiori o minori pruove. Ma siccome per giudicare della validità di queste pruove convien fare una grande attenzione, e un gran numero di riflessioni sopra le osservazioni contrarie, le circostanze, i disegni, le negligenze, il carattere medesimo di quelli, che riferiscono un fatto o differentemente o variabilmente: così tutto quello che si può dir di certo e di generale, si è, che le pruove di un fatto secondo che sembrano dopo un maturo esame stabilirlo più o meno, devon anche produrre nell' animo i diversi gradi di assenso, che noi chiamiamo o *credenza*, o *persuasione*, o *congettura*, o *dubbio*, o *incertezza*, o *diffidenza di conoscere*, o *falsità*.

Ci ha su questa materia una regola da notare, ed è, che una testimonianza si va *indebolendo* a misura che s'allontana dalla sua sorgente: perciocchè le pruove di un fatto conosciuto per tradizione non possono che perder di forza in ciascun grado d'allontanamento. V'hanno di quelli però, che stabiliscono regole tutte opposte, e presso cui le opinioni acquistano nuove forze, a misura che vanno invecchiando. Per queste proposizioni evidentemente false nella loro prima origine o almeno affatto dubbie, divengono poi verità autentiche. Per questo un fatto che i suoi primi autori han riguardato come la certezza medesima, divien poi venerabile invecchiando, ed è citato come incontrastabile.

Un fatto avanzato da un solo testimonio deve sostenersi o distruggersi secondo la forza o la debolezza di questo solo testimonio. Che cento Autori diversi lo citino in appresso, tanto è lungi che gli dian forza, che anzi l'indeboliscono. Perciocchè chi non sa, che le

passio-

passioni, l'inavvertenza, l'interesse medesimo, una falsa interpretazione del senso dell'Autore, e mille vaneggiamenti, da cui l'animo è spesso leteminato, portano pur di spesso a citare falsamente i sentimenti degli altri (1)?

Vengo ora alla seconda specie di probabilità. Io detto, che ella riguarda ciò che non cade otto i sensi, e che non può essere asserito da estimonj. Tali sono 1. l'esistenza, la natura, e e operazioni degli enti finiti, e immateriali, che on fuor di noi, come sono gli Spiriti, gli Anli, i Demonj ec.

2. Tale è ancora l'esistenza di quegli enti maeriali, che son nascosti a' nostri sensi o per la rodigiosa lor picciolezza o per la prodigiosa dianza, come le piante, e gli animali che possoo esistere nei pianeti, e negli altri luoghi dell' Jniverso.

3. Tali sono pure le materie, con cui la natura produce la più parte delle sue opere. Gli effetti di queste operazioni son noti, ma le loro ause sono incognite. Gli animali sono generati, utriti, si muovono. La calamita tira il ferro: utti i corpi producono degli effetti. Ditene le ause, la loro attività, i confini del loro potere. on potete darne, che conghietture seguendo l'aalogia. Questo infatti è tutto quello, che si può ispondere, e sopra cui sono unicamente fondati tti i principj di Fisica. L'affitto violento di due

(1) *Quando però il testo originale del primo Autore fussista ancora, non sembra, che l'esser itato da altri gli abbia a ter punto del valor roprio. La sua autorità riman sempre la stessa la citin mille o nessuno.*

due corpi produce del calore, e ſpeſſo del fuoco: noi ci fondiamo adunque a credere, che il calore e il fuoco conſiſtano in una agitazione violenta delle parti impercettibili d'una materia ſottiliſſima e attiviſſima. Ma, come ho detto, queſta non è che conghiettura. Confeſſiamo tuttavia, che queſta ſpecie di probabilità, che è in fondo la miglior guida per fare eſperienze e per formare ipoteſi ragionevoli, non laſcia d'avere i ſuoi uſi e la ſua fecondità. Un ragionamento circoſpetto fondato ſull'analogia ſcopre ſpeſſo verità e conſeguenze utiliſſime, che ſenza di ciò reſterebbono eternamente fra le tenebre.

Quantunque l'eſperienza, e l'oſſervazione del corſo ordinario delle coſe molto influiſcano ſul noſtro aſſenſo, v'ha tuttavia un caſo, in cui anche lo ſtraordinario di alcuni fatti, quando però ſono riferiti da teſtimonj degni *di fede*, non deve farli rigettar come falſi. Tali ſono i miracoli, quando queſti avvenimenti ſoprannaturali corriſpondono ai diſegni di Quello, che ha il potere di mutare il corſo della Natura. In queſto caſo quanto più noi li vediamo al di là del corſo ordinario delle coſe, e quanto più ſembran loro oppoſti, tanto più dobbiam crederli ove ſian bene avverati, e credere le verità che eſſi confermano.

Vi ſono propoſizioni, che fondate ſopra una ſola teſtimonianza godono il più alto grado di aſſenſo, benchè ciò che ſtabiliſcono, non convenga nè colla ſperienza, nè col corſo ordinario delle coſe. La ragione di queſta ſicurezza ſuperiore ad ogni dubbio, e di *queſta evidenza* che ſupera ogni contraſto, ſi è che una tale teſtimonianza viene da un Eſſere, che non ſa nè vuole ingannare, che è Dio medeſimo. Queſta teſtimonianza ſi chiama *Rivelazione*, e l'aſſenſo, che le ſi preſta, ſi chiama *Fede*. La fe-

de

de ha tanta certezza, quanto la noſtra cognizione. Perciocchè non poſſiamo dubitare, ſe una coſa rivelata da Dio ſia vera, più di quello che poſſiam dubitare della noſtra eſiſtenza. Ma avanti d'ammettere un fatto come rivelazione divina, conviene ben aſſicurarci, che veramente ſia tale, e ſe ne deve bene intendere il ſenſo; altrimenti ci laſcerem traſportare a tutte le ſtravaganze del fanatiſmo, e ſaremo aſſolutamente governati da principj d'errore e d'illuſione. (2)

CAPO DECIMOSETTIMO.

Della Ragione.

MOlte coſe ſi intendono pel termine di *ragione*: quando principj certi, ed evidenti: quando conſeguenze giuſte, e chiare dedotte da queſti principj: quando la cauſa, e ſopra tutto la cauſa finale: Io laſcio tutti queſti ſenſi. Intendo quì pel termine di ragione quella facoltà, per cui ſi ſuppone, che l'uomo ſia diſtinto dai bruti, e per cui è evidente, ch'ei li ſorpaſſa di gran lunga.

La ragione è d'un uſo aſſoluto ſia per eſtendere le noſtre cognizioni nella dimoſtrazione, ſia per regolare i gradi di veriſimiglianza nell'opinione. Inoltre è neceſſaria, perchè ajuta tutte le noſtre facoltà intellettuali; e parlando rettamente ne coſtituiſce due, che ſono la *ſagacità*, e l'*induzione*. Colla prima di queſte facoltà ſi trovano facilmente delle idee medie e del-

(2) *Ciò che ha prodotto l'impoſtura di Maometto, ne è un eſempio troppo ſenſibile.*

delle pruove: e per la ſeconda ſi diſpongono queſte pruove di maniera che ſi poſſa, ſcoprendo tutte le parti d'una diduzione, e ſcoprendo ove queſte parti s'uniſcono, porre in luce la verità che è in quiſtione. L'inferire non è dunque che l'apprendere in ciaſcun grado d'una diduzione la concatenazione delle idee; e per queſta apprenſione ſcoprire, ſe queſte idee hanno fra loro o una convenienza, o una oppoſizione neceſſaria. Quando ſi vede immediatamente, queſta conneſſione, è *dimoſtrazione*; quando è ſolamente probabile, è *opinione*. Ma o ſi conoſca per dimoſtrazione o per opinione, la facoltà che truova, o che uſa ſaviamente le pruove neceſſarie per iſcoprire o la certezza o la maggior veriſimiglianza, ſi chiama *ragione*.

La ragione eſercita adunque i quattro atti ſeguenti: 1. Scoprir delle pruove o delle idee medie. 2. Por queſte pruove in tal luce, che ſi poſſa vedere ſenza fatica la convenienza o l'oppoſizione delle due idee, che fra lor ſi confrontano. 3. Apprendere le convenienze o le oppoſizioni reali o probabili di queſte due idee confrontate. 4. Cavare dal tutto una giuſta concluſione. La ragione perciò ha poco per oggetto le cognizioni immediata e ſenſitiva, ma quaſi unicamente le cognizioni di dimoſtrazione o di opinione.

Circa alla ragione io bramerei che ſi foſſe eſaminato a fondo, ſe il ſillogiſmo ſia, come ſi crede comunemente, il gran mezzo di perfezionarla. Io ne dubito, ed ecco il perchè.

1. Il ſillogiſmo non ajuta la ragione, che in uno de' quattro atti, in cui ho detto che ella conſiſte, vale a dire nel ſecondo, che è di moſtrar le relazioni che paſſano fra le idee d'una propoſizione, ma anche in queſta parte l'uſo n'è aſſai limitato. Egli non può moſtrar, che

che una sola relazione in una proposizione, la qual relazione si scoprirebbe con egual facilità, e spesso anche meglio senza il suo soccorso. Quanti incapaci di formar un sillogismo, non ragionano tuttavia giustissimamente, e con somma chiarezza? Io dubito anche, che quelli, che ne san l'arte, se ne servano per ragionare dentro di se medesimi. Poichè questo metodo è troppo lento, e la mente corre assai più veloce.

2. I sillogismi sono suscettibili del falso egualmente, che le maniere di ragionare più semplici. Almeno l'esperienza insegna, che questi metodi artificiali sono più proprj a sorprendere l'animo e ad imbrogliarlo, che ad istruirlo, e a rischiararlo. Se il sillogismo adunque avvolge spesso ragionamenti falsi; capricciosi, equivoci, egli è chiaro, che conviene per isfuggire questi difetti usar qualche altro mezzo fuori del sillogismo.

Ma voi mi direte, che queste forme d'argomentare portano con sè la chiarezza e la convinzione. Servitevene dunque: ma non date loro più peso che non meritano, non dite più, che senza di loro gli uomini non farebbono che pochissimo, o niun uso della ragione. Tutti gli occhj non hanno bisogno dei vostri occhiali per vedere. Il sillogismo è di un gran soccorso a voi, che ne sapete la scienza, per trovare o per isvelare il falso d'una proposizione nascosto sotto qualche luminosa figura, o coperto d'un falso splendore di pensieri o di parole. Ma non ci ha, che voi solo, che ne possia sviluppare il falso colla forma artificiale del sillogismo? Non resterà dunque per tutto il rimanente dell'uman genere altro mezzo per separare il falso dal vero? Io non parlo qui per abbassare *Aristotele*, cui considerato come uno de' più grandi uomini dell' Antichità, e che pochi han pareg-

giato in eſtenſione e ſublimità di ingegno, come ſi pruova anche da queſto picciolo ſiſtema del ſillogiſmo, ch' egli ha sì felicemente inventato contro quelli, che non hanno vergogna di negare le verità più evidenti. Soſtengo però, che Iddio non è ſtato sì poco liberale cogli uomini, che gli abbia abbandonati come ſemplici creature di due piedi ſenza piume e con ugne larghe, finchè *Ariſtotele* non gli ha fatti animali ragionevoli col ſillogiſmo.

Noi abbiamo in noi medeſimi ſenza l' ajuto di tutte le imbarazzanti ripetizioni dell' arte dialettica la potenza di ragionare, e d' apprendere le relazioni delle noſtre idee. E ſe ſi tratta di ſcoprire il debole d' un ragionamento, ſpogliatelo delle ſue idee ſuperflue, che meſcolate e imbarazzate con quelle, da cui dipende la forza della conſeguenza, ſembrano moſtrarne una dove non v' è: ponete indi queſte idee nude, e ſeparate l' una appreſſo l' altra; confrontatele in queſta poſizione; e ſenza la ſcienza dei modi, delle figure, delle premeſſe, delle concluſioni, ed altre nojoſe finezze del ſillogiſmo, voi ſcoprirete il tutto appuntino circa le loro convenienze e diſconvenienze.

Ma di qualunque ajuto poſſa eſſere il metodo ſillogiſtico per arrivare alla dimoſtrazione, egli è di poco o neſſun uſo per far conoſcere la ſuperiorità delle pruove, ove ſi tratta di ſemplice veriſimiglianza. Siccome non può abbracciare che una ſola pruova veriſimile per volta, in queſta ei ſi traſtulla, dietro a lei corre, l' incalza, la sforza, la ſtringe in una catena indiſſolubile di ſillogiſmi, e fa così ſpeſſe fiate perder di mira la coſa che è in quiſtione.

Tutti gli ajuti adunque del ſillogiſmo non ſono che per vincere gli uomini de' loro errori e de' loro inganni, perciocchè io nego, ch' egli aju-

altri nè punto, nè poco a trovar nuove pruove, a far nuove ſcoperte; che è la funzione dell' animo più penoſa inſieme e più utile, e forſe la ſua più alta perfezione. Tutta l'arte del ſillogiſmo conſiſte nel diſporre le pruove che già ſi ſanno. Prima ſi conoſce una verità, poi ſi pruova ſillogiſticamente. Il ſillogiſmo vien ſempre dopo la cognizione: uſo aſſai limitato. Fa d'uopo di altri mezzi; perchè le arti e le ſcienze ſi perfezionino.

La ragione con tutta la ſua eſtenſione e tutte le ſue forze ſpeſſo non ci è di niun uſo. 1. Ci è inutile, quando non abbiamo idee. 2. ella ſi perde da ſe ſteſſa, quando s' oſtina a penetrare idee confuſe e imperfette: così ſi priva d' idee complete. e circa l' infinità e circa la più piccola eſtenſione della materia, ella ſi perderà ſempre, qualor ſi occupi nella queſtione della diviſibilità della materia in infinito. 3. ella ſi diſvia e s' imbarazza in labirinti ſenza uſcita, quando ſegue falſi principj; non vi ſono allora che contraddizioni, aſſurdità, difficoltà inſuperabili. 4. Ella ſi truova ſpeſſo atreſtata mancandole la terza idea per iſcoprire la convenienza o l' oppoſizione certa o probabile dell' altre idee. 5. Finalmente ella è meſſa alle ſtrette, e ridotta a non ſaper più nè dov' è, nè dove và, nè ciò che ricerca, dai termini vaghi, indeterminati, equivoci.

Comechè il dedurre una propoſizione da un' altra ſia l' occupazione più frequente della ragione, tuttavia il ſuo più importante impiego e la ſua più nobile funzione è il trovar la convenienza o l' oppoſizione di due idee col mezzo di una terza; in quella maniera appunto che ſi truova con una miſura l' eguaglianza della lunghezza di due coſe, la quale non ſi poteva ſcoprire ad una ſemplice occhiata. Quatro ſpecie di pruove ſ' a-

doperano e per persuadere il proprio intelletto, e principalmente per convincere altrui.

La prima è di citare l'opinione delle persone, che pel loro ingegno, pel loro saper, per l'eminenza del loro grado, per la loro potenza, o per qualche altra prerogativa si sono acquistato un gran nome, ed hanno stabilita la loro *riputazione* con una certa autorità. Io chiamo questa specie di argomento: argomento *ad verecundiam*.

La seconda è d'esigere dall'avversario, che ammetta la pruova da noi allegata, o ne porti egli una migliore. Questo è quel ch'io chiamo argomento *ad ignorantiam*.

La terza è di stringere un uomo per via di conseguenze, che derivano da' suoi medesimi principj, o dalle sue concessioni. Questa specie di argomento è conosciuta sotto il nome d'argomento *ad hominem*.

La quarta è di impiegar pruove *tratte da alcuna* dalle sorgenti o della cognizione, o della probabilità. Questa io lo chiamo argomento *ad judicium*. E quest' ultima maniera di ragionare è la sola delle quatro, che porti con se un'istruzione reale, e che possa far avanzare nella conoscenza del vero. Poichè 1. Segue egli ad un argomento *ad verecundiam*, che uno sostenga la verità, perchè mi cita una Persona, a cui per qualche riguardo o di interesse o di rispetto io non voglio contraddire? 2. Segue egli dall'argomento *ad ignorantiam*, che la mia sentenza sia vera, perchè il mio avversario non sa trovarne una più verisimile? 3. Segue egli dall'argomento *ad hominem*, che sia vera l'opinione d'un altro, perchè è falsa la mia? La confessione che *io fo* della mia ignoranza o del mio inganno, può dispormi a ricevere la verità; ma non può darmene la cognizione. Dunque poichè la mia timidità, la mia ignoranza, i miei errori non possono gui-

guidarmi alla cognizione del vero, io non posso arrivare a questo vero, se non per via di pruove, di argomenti, e d'un lume, che nasca dalla natura medesima delle cose.

Da quel che ho detto, si possono fissare con aggiustatezza i limiti e delle cose che son conformi alla ragione, e di quelle che le sono superiori, e di quelle che le sono contrarie. Le cose conformi alla ragione sono le proposizioni, delle quali si scopre o la verità o la verisimiglianza per l'idee, che si son ricevute o colla sensazione o colla riflessione. Quelle che sono superiori alla ragione, sono le proposizioni, di cui non si può coi soli lumi naturali scoprire la verità o la verisimiglianza. Contrarie alla ragione sono le proposizioni incompatibili colle nostre idee chiare e distinte. L'esistenza d'un Dio unico è conforme alla ragione; quella di molti Dei le è contraria; i misteri della Religione la superano.

CAPO DECIMOOTTAVO.

Dell'Errore.

L'A mente è in errore, quando per qualche abbaglio consente a ciò che non è vero. Tutte le cagioni dell'errore si possono ridurre a queste quattro. 1. La mancanza di pruove. 2. La mancanza di abilità nell'adoperarle. 3. La mancanza di volontà di farne uso. 4. La mancanza di regole sicure di probabilità.

PRIMA CAUSA D'ERRORE: *mancanza di pruove*. Io non dico di quelle che non si possono avere; ma di quelle che si potrebbono scoprire. La più parte degli uomini non hanno nè il tempo nè le occasioni proprie di far delle osservazioni delle sperienze per se medesimi, o di studiare quelle degli altri. Obbligati a passar la lor vita in cercare il modo di sostentarsi, si truovan essi

in una ignoranza invincibile di molte verità, e ſopra tutto delle pruove che le ſtabiliſcono. Dio però ha accordato a tutti gli uomini le facoltà, e i mezzi d'illuminarſi, e d'iſtruirſi per ſe medeſimi, almeno circa la loro felicità. Non v'ha niuno sì occupato nella cura di provvedere *alla* ſua ſuſſiſtenza, a cui non rimanga tempo baſtante per penſare al ſuo ſpirito e per iſtruirſi di ciò che importa; ma molti ſi applicano invece a bagattelle, o a coſe di piccoliſſima conſeguenza.

SECONDA CAUSA D'ERRORE: *mancanza di abilità nel ſervirſi delle pruove che ſi hanno*. Molti hanno l'ingegno sì corto, che ſono incapaci ſia di formar ragionamenti ſeguiti, ſia di conoſcere la ſuperiorità delle pruove di due differenti opinioni, e per conſeguenza di tener il partito più probabile. La diferente capacità ed *eſtenſione* d'ingegno, che ſi vede fra gli uomini, *mi fa* penſare, che ſi poſſa dire, ſenza far ingiuſtizia all'uman genere, che per ciò che ſpetta alla forza della comprenſione e del ragionamento, vi ha più diſtanza da certe perſone ad altre, che non v'ha da certi uomini a certi animali. Io non eſamino la cagione di queſta diverſità; queſtione ſpeculativa, di cui l'eſame per altro ſarebbe d'un uſo importantiſſimo; ma queſto non fa nulla al preſente mio diſegno.

TERZA CAUSA D'ERRORE: *mancanza di volontà di far uſo dei mezzi di avanzare le proprie cognizioni*. Molti traſcurano d'iſtruirſi, benchè abbiano abbaſtanza di beni, di tempo, di ſoccorſi, di talenti ancora per arrivare ſicuramente alla cognizione di molte verità. Negli uni *queſto* è effetto di troppo attacco ai piaceri, o di troppo ſervile applicazione agli affari. Negli altri è conſeguenza d'una molle traſcuratezza o d'avverſione particolare ai libri e allo ſtudio. Molti infine temono, che una ricerca troppo imparziale non

si truovi contraria a quelle opinioni, che s'accordano coi loro disegni, ec. Questi tali mi fan ricordare di quelli, che non vogliono esaminare i loro conti, affine di non vedere che i loro affari sono in cattivo stato. Ma come mai tante di quelle persone, a cui le copiose ricchezze danno agio di coltivare il loro intelletto, possono compiacersi di questa molle e infingarda ignoranza? Bisogna ben far poco caso dell'animo per impiegar tutte le proprie rendite a pensare al corpo, senza impegnarne alcuna parte per acquistare i soccorsi e i mezzi onde procacciare delle cognizioni, e con esse ornare lo spirito.

Io non dirò quanto questa condotta sia irragionevole per gente, cui il loro proprio interesse obbliga a pensar qualche volta ad una vita avvenire, cosa, che un uomo ragionevole non può dispensarsi di fare di tempo in tempo. Nemmeno mi fermerò a mostrare, quanto sia vergognoso a coloro, che professano di sprezzare ogni cognizione, il trovarsi ignoranti nelle cose, che loro importa moltissimo di conoscere. Ma una cosa, alla quale io bramerei, che ponessero mente coloro, che diconsi Gentiluomini e Nobili, si è, ch'eglino si veggono involare da uomini di più oscura condizione, ma più dotti di loro, il credito, gli onori, e la potenza, appanaggi pretesi dalla loro nascita e dalla loro fortuna. Un cieco, ove non voglia cadere in qualche precipizio, si dee lasciar guidare da colui, che vede: or quegli il cui intelletto è cieco, è di tutti gli uomini il più schiavo, e dipendente.

QUARTA CAUSA D'ERRORE: *regole false di probabilità*. Elle si possono ridurre a quattro.

1. Si stabiliscono per principj proposizioni o dubbiose o false. Una proposizione considerata come assioma, ha tale influenza, che secondo lei ordinariamente si giudica delle verità. Tutto ciò

che non vi s'accorda, e considerato come impossibile. E rispetto, che se n'ha, giunge fino a far rigettare e la testimonianza degli altri, e quella ancora de' proprj sensi, quando alcuna cosa depongono, che col fissato principio non convenga. Non è più da stupirsi adunque dell'ostinazione di varie Sette in sostenere opinioni direttamente contrarie, e tutte egualmente assurde. Ella nasce dalla fissazione di voler tener fermo in tutto il principio ammesso una volta per infallibile. Piuttosto, che osar d'intraprendere nemmeno il più leggiero esame, si rinunzierà al testimonio degli occhj proprj e di tutti i sensi, si smentirà la propria esperienza.

2. Si abbracciano da alcuni certe ipotesi troppo tenacemente, e si pretende di spiegar tutto per mezzo di esse. Questi differiscono da coloro, di cui abbiamo testè parlato, in quanto convengono almeno dei fatti, ma non vogliono poi convenire nè circa alle ragioni di questi fatti, nè circa alla maniera di spiegarli. Essi non diffidano apertamente, siccome i primi, della testimonianza de' proprj sensi, ascoltano con sofferenza le pruove del fatto; ma a udirli poi non v'han pruove superiori alle loro, nè v'ha altra maniera di spiegare le cose, salvo quella ch'essi han ad ttata.

3. Altri si lasciano troppo trasportare dalle proprie passioni, e inclinazioni. Rappresentare ad un avaro la pazzia della sua passione; un altro intanto gli offra delle ricchezze sicure: non lo vedrete esitare un momento; egli segue a dirittura la sua inclinazione. Anima di fango somigliante a' terrapieni, egli resisterà alle più forti batterie. Faranno qualche volta impressione sopra di lui; ma la verità è sua nemica, non vi ubbidirà mai, non vi sarà mai sottomesso. Ma l'animo suo, dite voi, convinto finalmente o dal vero o dal verisimile, l'approverà, il seguirà.

L'ap-

L'approverà, quando sarà convinto, il concedo; ma che ne possa mai esser convinto, ne dubito. Ha il potere di sospendere le sue ricerche, di limitarle, di arrestarle. I vostri motivi contro la sua passione saranno potenti, evidenti, invincibili; tutto va bene; ma egli non permetterà a se medesimo d' esaminarli per non rimanere convinto. E finchè vieterà a se medesimo quest' esame maturo, e imparziale, sfuggirà dalle nostre ragioni più forti o per l'uno, o per l'altro di questi due scappatoj. 1. essendo i raziocinj espressi con parole, v'han pochi discorsi, in cui non si possa trovar a ridire o su qualche espressione che non sia per avventura esatta, o sul non offerci tutta la connessione richieste fra ciascuna delle numerose conseguenze di che sp.sse volte è formato un ragionamento. E in fatti pochi discorsi ci hanno sì giusti e sì chiari e quanto alle espressioni e quanto ai raziocinj, che non possano somministrare ad un Sofista pretesti plausibili per isfuggire il rimprovero d'operare contro la sincerità e la ragione; 2. si può scappare alle ragioni più forti con dire, che non si sa tutto quello, che si può dire in prò del partito abbracciato; e allora benchè uno si vegga vinto, non si crede tuttavia obbligato ad arrendersi. Si replica sempre, che non sa tutte le forze di riserva, che altri userebbe. E questo rifugio contro la convinzione e sì esteso, che è malagevole di trovar un caso, in cui non possa mettersi in uso.

4. Si regola il proprio consenso sulle opinioni accettate dagli amici, da' vicini, da quelli della propria setta, e del proprio paese. Quanti vi sono, che non hanno altro fondamento delle loro opinioni, che il gran numero, l'erudizione, e la pretesa buona fede di quelli del lor partito? Come se fosse impossibile, che un uomo saggio

ed onesto potesse esser ingannato; e la verità dovesse essere stabilita dai suffragj della moltitudine. Tutti gli uomini possono ingannarsi, e v'han molti diffatti, che trasportati da motivi di passioni o d'interesse sono caduti in errori grossissimi. Certa cosa si è almeno, che non vi ha opinione così assurda, che non si possa abbracciare quando si segua questo principio, poichè è impossibile il nominarne alcuna, che non abbia avuto i suoi partigiani.

Tuttavia malgrado lo strepito grande, che si fa delle opinioni erronee degli uomini, io mi credo obbligato a dire per render giustizia all' uman genere, che non ci ha un sì gran numero, come si pensa, di persone, che sieno nell' errore. Non che la più parte abbiano abbracciato la verità, ma perchè essi non hanno nè credenza, nè pensier positivo su le dottrine, che pretendono di credere. Chi volesse interrogare il maggior numero de' partigiani di una setta, troverebbe, che le materie, che sostengono con tanto ardore, non sono che opinioni, che essi han ricevuto da altri senza averne disaminato le pruove. Ma sono risoluti a tenersi fermi nel partito, in cui gli ha impegnati l'educazione e l'interesse: ed ivi come soldati semplici senza conoscenza di causa, fanno spiccare la loro credenza, il loro coraggio secondo la direzione de' loro Capi.

CAPO DECIMONONO.

Divisione delle Scienze.

L'Uomo non può conoscere, che queste tre cose. 1. La natura degli enti colle loro relazioni, e le loro maniere d'operare. 2. Quello, che noi siamo tenuti di fare, come agenti ragionevoli e liberi, per ottenere qualche fine e specialmente la felicità 3. I mezzi di acquistare la cognizione di queste cose, e di comunicarla agli altri. Si possono dunque ridurre tutte le nostre cognizioni a queste tre scienze generali.

La prima, che io chiamo *Fisica*, o *Filosofia Naturale* (prendendo questi termini nel senso più largo) ha per obbietto la costituzione, le proprietà, e le operazioni di tutte le cose tanto materiali, quanto immateriali. Tutto ciò, che offre alla mente qualche soggetto di meditazione, a lei si spetta; Dio, gli Angioli, gli Spiriti finiti, i corpi, e le loro proprietà, come il numero, la figura ec. Questa scienza tutta intera consiste nella semplice speculazione.

La seconda, che io chiamo *Pratica*, insegna, come si debba operare per ottenere quello che è più vantaggioso. La parte più considerabile di questa seconda scienza è la *Morale*, vale a dire l'arte di scoprire quelle regole di operare, l'osservanza di cui guida alla felicità, e i mezzi di praticarle. Il fine di questa scienza non è la sola speculazione, ma dopo averci mostrato il giusto ci porta a conformarvi le nostre azioni.

La terza, ch'io chiamo *Logica*, consiste nel conoscere e i segni delle cose, che sono le nostre *idee*, e i segni, con cui le nostre idee agli altri comunichiamo, che sono le *parole*: Le parole, e l'idee essendo i mezzi di tutte le nostre

cognizioni, debbono formare una parte essenzialissima della scienza umana.

Eccovi, siccome parmi, la prima e più generale, e nel tempo medesimo più naturale divisione degli obbietti del nostro intendimento: perciocchè lo spirito umano non ne può avere *alcun altro*. Or siccome queste tre scienze, che consistono, come già ho detto: 1. nel ricercare la natura delle cose in quanto possono essere conosciute: 2. nel dirigere le azioni per giugnere alla felicità; 3. nel conoscere i segni delle cose, che sono le nostre idee, e i segni delle idee, che son le parole, per arrivare alla cognizione, ed essere in istato di comunicarla agli altri; siccome queste tre scienze, io diceva, sono fra loro affatto diverse, così mi pare, che dividano il mondo intellettuale in tre grandi provincie affatto separate una dall'altra (1).

APPENDICE.

Critica di Leibnitz al Saggio di Locke.

SISTEMA DI LEIBNITZ.

Confutazione del Medesimo.

Giunto alla fine di quest' opera io non debbo dissimulare la lunga critica, che ne ha fatto il celebre *Leibnitz*, e che leggasi fra le sue

(1) *Chi ama di vedere un sistema più vasto, e più particolarizzato delle Umane Cognizioni, legga l'eccellente* Discorso preliminare *all'* Enciclopedia.

ſue Opere poſtume pubblicate nel 1765. In eſſa eſamina egli capo per capo il Saggio ſopra l'Umano intelletto, e uſando la forma del Dialogo fa eſporre ad uno di mano in mano la dottrina di *Locke*, ad un altro la propria. Le ſue obbiezioni però ſi aggirano quaſi unicamente ſovra quei punti, in cui la dottrina di *Locke* col ſiſtema Leibniziano è neceſſariamente incompatibile. „ Io mi applico ſoprattutto, dice egli in „ una ſua lettera, a ſoſtenere l'immaterialità „ dell'anima, che *Locke* laſcia dubbioſa. Giu„ ſtifico pure le idee innate, e moſtro, che „ l'anima ne cava la percezione da ſe medeſi„ ma e dal ſuo proprio fondo. Giuſtifico ſi„ milmente gli aſſiomi, di cui *Locke* diſprezza „ l'uſo. Moſtro eziandio contro al ſentimento „ di queſto Autore, che l'individualità dell' „ Uomo, la quale il fa continuare ad eſſer lo „ ſteſſo, conſiſte nella durata della ſoſtanza ſem„ plice, o immateriale che è in lui; che l'ani„ ma non è mai ſenza penſiero; che non c'è „ vuoto nè atomi; che la materia, oſſia ciò „ che è paſſivo, non può avere alcun penſie„ ro, ſe Dio non vi aggiunge una ſoſtanza pen„ ſante. V'ha un gran numero d'altri punti, „ ove noi differiamo, perchè io truovo, ch'egli „ indeboliſce quella generoſa Filoſofia de'Pla„ tonici, che *Carteſio* ha rialzato in parte, „ e ſoſtituiſce in ſuo luogo de'ſentimenti che „ ci abbaſſano “. L'eſaminare l'obbiezioni di *Leibnitz* a parte a parte ſarebbe coſa infinita. Poichè però quaſi tutte dipendono dal ſuo particolare Siſtema, (e traune l'immaterialità dell' anima, che ſi ſoſtiene per altri principj, come noi abbiamo veduto a ſuo luogo) tutte cadono cadendo queſto; io credo di potervi riſpondere baſtantemente col ſolo mettere in chiaro il ſuo Siſtema medeſimo, e moſtrarne l'inſuſſiſtenza.

L'Aba-

L'Abate di *Condillac*, che sì profondamente lo ha analizzato nel suo *Trattato de' Sistemi*, e sì chiaramente ne ha mostrato i difetti, mi farà guida in questa parte, e quel ch'io ne dirò, non sarà quasi un transunto di ciò che egli n'ha detto,

Sistema di *Leibnitz*.

Vi sono de' composti, dice *Leibnitz*, dunque vi sono degli esseri semplici. A questi egli dà il nome di *monadi*. Come semplici, esse non hanno nè estensione, nè figura; come tali, non occupan luogo; non possono per conseguenza nemmeno passare da un luogo all'altro, cioè moversi.

Non si danno due monadi perfettamente simili, poichè non occupando niun luogo non possan distinguersi nemmen da questo, e sarebber due supposizioni; ma realmente una sola.

L'estensione, la figura, il luogo, e *il moto* come non convengono a niuna monade particolare, così nemmeno a'loro aggregati. Tutte queste cose non son che *fenomeni*, o *apparenze*, come i colori ed i suoni.

Intanto concepiamo l'*estensione*, in quanto le nostre percezioni ci rappresentano delle cose come esistenti fuori di noi, e una fuori dell'altra. Se ci sono rappresentate come conservanti lo stesso ordine, abbiamo l'idea di *quiete*; se come in atto di variarlo, abbiamo l'idea di *moto*.

Dall'idea del moto vien quella dello *spazio*, poichè non possiam concepire un'estensione mobile e impenetrabile senza concepirne una ferma e penetrabile, dove quella si muove. Si domanda, se lo spazio sia *vuoto o pieno*. Egli non è propriamente nè vuoto nè pieno, perchè è una semplice apparenza. Si domanda pure, se vi sieno dei *corpi*. Non ve ne sono, se per corpo intendiamo una cosa realmente estesa; ve ne sono, se intendiamo una cosa estesa solo in apparenza.

Sic-

Siccome però non v'ha nulla senza una *ragione sufficiente*; così è necessario, che nelle cose medesime esista qualche cosa di analogo a queste apparenze. Allorchè dunque concepiamo una estensione continua, esistono pur realmente fra le monadi de' rapporti immediati analoghi in qualche modo a ciò, che le nostre percezioni ci rappresentano.

Ma in quella guisa che non esistono due monadi perfettamente simili, così non esistono nemmeno due aggregati di monadi, che abbiano perfettamente gli stessi rapporti.

Per formarci la nozione di ciascuna monade, basta, che prendiam per modello quella che abbiamo dell'anima nostra, cioè di una sostanza semplice che ha delle percezioni. Il principio di queste percezioni non può venire estrinsecamente, poichè ogni monade essendo semplice è incapace di ricevere da cagioni esterne alcun cangiamento nella propria sostanza. Nascono adunque da una *forza* intrinseca, ossia da un continuo sforzo, da una tendenza continua che le monadi hanno ad agire, la quale non potendo essere da niuno impedita, fa, che agiscano infatti continuamente, e abbiano sempre nuovi cangiamenti, nuove percezioni.

Non potendo le monadi aver azione le une sull'altre, operano ciascheduna da se. Niente però impedisce, che le loro azioni separate non possano aver fra loro delle relazioni, e tender tutte ad un fine comune. Ecco ciò che costituisce *l'armonia dell'Universo*.

L'Autore di questa armonia è Dio solo, il quale però non ha già determinato egli medesimo i cambiamenti di ciascuna sostanza, perchè s'accordassero insieme, ma ha consultato ciò che ad ognuna dovea succedere in virtù della forza che le è propria, ed ha insieme uni-

unito quelle, i cui cangiamenti doveano accordarsi.

In quella guisa che dall'aggregato di molte monadi nasce il fenomeno del *corpo*, così dall'aggregato delle loro forze nasce quello della *forza motrice*. Questa forza motrice costituisce la natura del corpo, ed è il principio di *tutti i* cangiamenti che in lui succedono. Ella si conserva sempre la stessa anche quando il corpo sembra essere in quiete, poichè le monadi che lo compongono, non possono mai perder punto della lor forza. La quantità di forza pertanto nell'Universo è costantemente la medesima.

Ma quantunque le forze di tutti i corpi tendano ad un medesimo fine, non tutte vi tendono egualmente, e sembrano farsi ostacolo l'una all'altra. Quindi nasce il fenomeno della forza d'*inerzia*, o di *resistenza*. Per rendere adunque completa la nozione del corpo, all'idee di estensione, di mobilità, e di impenetrabilità conviene aggiugnere quelle di forza motrice, e di forza d'inerzia.

Se si prescinde dalla forza motrice, si ha l'idea della *materia*; se si considera la sola unione delle forze motrici, si ha quella della *Natura Universale*, cioè del principio di tutti i fenomeni dell'Universo.

In quella maniera che realizzando il *pieno* di *Cartesio* non può muoversi un corpo, senza che pur si muovano tutti gli altri; allo stesso modo benchè una monade sull'altra non operi, per l'*armonia prestabilita* però il cangiamento di ciascuna è sempre relativo a quello di tutte l'*altre*. Ogni cangiamento adunque, ossia ogni percezione di una monade, rappresenta i rapporti che ella ha coi cangiamenti di tutte le altre. E siccome nell'Universo tutto è unito, il passato col presente, il presente coll'avvenire, così la me-

de-

desima percezione rappresenta al tempo stesso e il passato e il presente e l'avvenire. Si avrebbe quindi un'idea perfetta dell'Universo, se lo stato attuale pur di una monade sola si potesse conoscere perfettamente.

Non ogni monade però rappresenta l'Universo allo stesso modo, ma ciascuna secondo i rapporti che ha coll'altre. Non è nemmeno un aggregato assai composto di monadi rappresentato immediatamente da una monade semplice, ma da un aggregato minore, questo da un altro e così via via finchè si giugne alla monade semplice. Questa gradazione è necessaria pel principio della ragione sufficiente; poichè altrimenti vi sarebbon de' *salti*, di cui non si potrebbe rendere niuna ragione. In ogni aggregato di monadi adunque, ossia in ogni corpo v'ha un'infinità di corpi sempre più piccioli, che decrescono per differenze infinitamente piccole fino a quello che ha il rapporto più immediato coll'esser semplice.

Una monade non può pertanto rappresentar l'universo, se non è unita ad un corpo infinitamente piccolo; e siccome è della natura di ciascuna monade il rappresentarlo sempre, così la natura di ciascuna monade richiede pure, che non possa mai essere separata dal suo corpo.

Si domanderà, come mai queste monadi possan avere delle percezioni senza averne coscienza? Ciò viene coll'esser tali percezioni affatto oscure. Quando noi udiamo a cagion d'esempio lo strepito del mare, udiamo anche quello di ciascun flutto: ma lo strepito totale è una percezione chiara, di cui perciò abbiam coscienza; quello di ciascun flutto è una percezione oscura, che si confonde nella totale, e perciò non ne abbiam coscienza. Tutte le nostre percezioni sono similmente composte di mille altre minori. E allorchè queste son tutte oscure, noi pure non ab-

abbiam coſcienza di neſſuna, come avviene nel *ſonno*.

Se nelle percezioni compoſte noi poteſſimo diſtinguere chiaramente tutte le ſemplici, da cui riſultano, avremmo coſcienza di tutte, e la noſtra cognizione ſarebbe vaſtiſſima. Ma ciò non conviene che a Dio ſolo: le noſtre percezioni non ci rappreſentan mai nulla che confuſamente, eſſendo impoſſibile che diſtinguiamo mai tutto ciò, che eſſe racchiudono.

Dallo ſtato però in cui tutte le percezioni ſono affatto oſcure fin a quello, in cui tutto è chiaro e diſtinto, ſi poſſono immaginare infiniti gradi, i quali comprendono tutti gli ſtati poſſibili delle monadi. Quelle in cui le percezioni ſono oſcure affatto, dall' Autore ſi chiamano *entelechie*; quelle ove cominciano ad aver qualche grado di *chiarezza* e ad eſſere accompagnate dalla *coſcienza*, ſon *anime*: ove ſi riſchiaran in modo da poter giugnere alla cognizione delle verità neceſſarie, ſon *anime ragionevoli*: quando finalmente elle diverranno ancor più chiare e più diſtinte, faranno paſſar l'anime ragionevoli ad uno ſtato ſuperiore a quel che godono preſentemente.

Corpo Organizzato è un aggregato di monadi, le cui parti hanno fra loro una tale armonia che le fa tutte concorrere ad un medeſimo fine, come ſe agiſſero dipendentemente le une dalle altre. Il corpo umano per eſempio è organizzato, perchè tutto vi è in una proporzione atta a traſmettere apparentemente all'anima delle percezioni quando oſcure e confuſe, e quando chiare e diſtinte fino ad un certo grado. Or ogni monade è unita ad un corpo, per cui ella ci rappreſenta l'univerſo; ogni monade ha adunque un corpo organizzato, cioè un aggregato d'eſſeri ſemplici che a lei ſono ſubordinati. La monade principale di ogni aggregato chiamata dall' Autore *Entelechi a dominante*.

Da

Da ciò si conosce, che non v' ha nulla di morto alla Natura, tutto è animato; ed ogni porzione di materia è un mondo di creature, d' anime, d' entelechie, e d' animali di specie infinite. Tra tanti esseri viventi pochi son destinati a far figura su questo gran teatro; ma la scena dappertutto è la medesima, essi nascono, si moltiplicano, e periscono come noi.

Non v' ha però in niun luogo nè nascita, nè morte propriamente detta. Poichè ogni monade dee di sua natura rappresentar l'Universo, ogni monade è stata unita ad un corpo per non esserne mai separata. Il concepimento, la generazione, la distruzione non sono che metamorfosi o trasformazioni che fan passar gli animali da una specie all' altra, come il verme passa alla crisalide, e alla farfalla. Per conseguenza una macchina naturale non è mai distrutta, benchè per la perdita delle parti più grossolane riducasi ad una picciolezza che sfugge i sensi non meno di quella, ove l'animale trovavasi avanti ciò che noi chiamiamo sua nascita.

In queste trasformazioni tutto tende probabilmente alla perfezione non solo dell' universo in generale, ma anche di ciascuna creatura in particolare. Quindi i corpi non si sviluppano che per trasmettere alle entelechie dominanti delle percezioni sempre più chiare e distinte, e per farle passare da una classe ad un' altra superiore.

L' anime nostre non sono dunque create nel momento della concezione: sono state create tutte insieme col mondo, e son divenute ragionevoli, quando i loro corpi sono stati bastantemente sviluppati per loro trasmettere delle percezioni con un certo grado di chiarezza. Alla morte ciascuna continua a restar unita al suo corpo primiero, e conservando la propria personalità passa ad uno stato più perfetto di quello che abbandona. Al-

tre

tre monadi, che ancor non ſono fuorchè mere entelechie, proveranno eſſe pure a vicenda eguali trasformazioni (a), e queſte metamorfoſi continueranno per tutta l'eternità. Tale in breve è il Siſtema di *Leibnitz*.

Confutazione di queſto Siſtema.

In un ſiſtema v'han due inconvenienti a sfuggire, l'uno di ſupporre i fenomeni che ſi prendono a ſpiegare, l'altro di rendere ragione con principj che non ſi concepiſcano meglio de' fenomeni ſteſſi. Nel primo cadevano i *Carteſiani*, quando dicevano, che il corpo è eſteſo, perchè è compoſto di ſoſtanze eſteſe. *Leibnitz* è caduto nel ſecondo col dire, che una ſoſtanza è eſteſa, perchè è un aggregato di ſoſtanze ineſteſe. Percioccchè non intendendo che coſa ſia una *ſoſtanza eſteſa*, molto meno ſi può concepire ciò che ne è una ſemplice negazione. Vero è, che *Leibnitz* ſi sforza di darci delle ſue monadi un'idea poſitiva, coll'attribuir loro delle qualità poſitive, cioè una forza, e delle percezioni rappreſentative dell'Univerſo; ma queſte qualità ſono pure parole, che realmente non offrono niuna idea.

Infatti per concepire la forza che ſuppone in ciaſcuna monade, ci fa egli entrare in noi medeſimi a conſiderare quella che conoſciamo nell'anima noſtra. Se queſta foſſe diviſa dal corpo, la co-

(a) Gotlieb Hanſchius *riferiſce in un comento che ho fatto a' principj di* Leibnitz, *che queſto Filoſofo, mentre beveva il caffè, gli diſſe un giorno, che entro alla ſua tazza v'aveva forſe una monade, che divenuta ſarebbe col tempo un'anima ragionevole.*

cosa pur pure camminerebbe; ma essendo unita al corpo, ella dipende da lui in tante cose, che che la forza che avrebbe da se sola e a cui dovrebbe esser simile la supposta forza delle monadi, non si può da noi concepire in nessun modo. Ciò tanto è vero, che *Leibnitz* medesimo mostra di non avere di questa forza niuna idea: perciocchè la chiama uno sforzo continuo, ma che non trova giammai ostacolo. Or dove non v'è ostacolo, non v'è sforzo.

Delle percezioni Leibniziane massimamente nelle entelechie semplici non si sa parimente che idea formare. Percepire continuamente senza mai accorgersi di percepire, senza averne mai coscienza, senza saperne mai nulla, senza aver mai tampoco nessuna idea, è un enimma. L'esempio dello strepito del mare non giova punto. Se in esso non si distingue il rumore di ciascun flutto, si sente però il risultato di tutti. Ma qui si tratta di percepir sempre, e non sentire mai nulla.

Come poi concepire che queste percezioni non mai accompagnate da niuna coscienza, da niuna idea, al tempo stesso siano tali di lor natura, che rappresentino l'*Universo*? Le parole *specchio, immagine* ec. di cui l'Autore si serve, applicate ad un esser semplice, e ad una percezione, non significan nulla, e non ci danno per conseguenza niuna idea.

Ma accordata anche alle monadi e alle loro percezioni questa forza rappresentativa inconcepibile, come mai può ciascuna rappresentar l'Universo in maniera, che chi una ne conoscesse, dovesse tutto conoscere l'Universo? Per l'armonia prestabilita, dice *Leibnitz*, ogni monade ha relazione con tutte le altre. Sarebbe qui in primo luogo da domandare, come o qual relazione un esser semplice aver possa con infiniti altri esseri semplici tutti isolati, tutti indipendenti l'uno

dall'

dall'altro. Ma lasciato questo da parte, il lato di un triangolo ha anch'egli relazione cogli altri due, e coi tre angoli? S'avrà egli a dire per questo, che basti conoscere un lato per saper la lunghezza degli altri due, e la misura degli angoli?

Non è men difficile a comprendere, come ogni monade abbia un corpo, cioè un aggregato di altre monadi a se soggetto. Converrebbe, che ognuno fosse nel tempo stesso entelechia semplice rispetto ad alcuna, ed entelechia dominante rispetto ad altre, cioè anima di alcune, e corpo di altre, che ogni corpo per conseguenza fosse pieno di tante anime, quante sono le monadi che lo compongono; ma che in alcuni corpi, cioè ne' corpi animali, una sola di queste anime avesse e percezione e coscienza, negli altri tutte quante le anime fosser dotate bensì di percezione, ma prive di coscianza. Quale confusione di cose?

Il passaggio delle monadi da semplici entelechie ad anime ragionevoli per mezzo dello sviluppamento del loro corpo, nel tempo stesso che questo corpo non ha niuna azione sopra di loro, è similmente un misterio impenetrabile.

Insomma per volere spiegare ciò che a spiegare è impossibile, questo celebre Filosofo a dispetto del suo vastissimo ingegno non ha fatto che avvolgerci in vie maggiori oscurità; e tutto il suo sistema si riduce finalmente a non dir nulla.

Fine del secondo Tomo.

IN-

INDICE

DEL SECONDO VOLUME.

LIBRO TERZO.

DEL LINGUAGGIO.

Cap. I. *Delle Parole, e del Linguaggio in generale.* Pag. 3
Appendice. Formazione o Analisi delle Lingue. 6
Cap. II. *Del Significato delle Parole.* 19
Cap. III. *Dei Termini generali.* 22
Cap. IV. *Dei Nomi delle Idee Semplici.* 27
Cap. V. *Dei Nomi delle Nozioni, o di quelle delle Relazioni.* 31
Cap. VI. *Dei Nomi delle Sostanze.* 33
Cap. VII. *Delle Particelle.* 38
Cap. VIII. *Dei Termini astratti, e concreti.* 41
Cap. IX. *Rimedj contro le imperfezioni, e gli abusi del parlare.* 52
Appendice I. Influenza delle Lingue sulle Umane Cognizioni. 56
Appendice II. Saggio sulla formazione di una Lingua Universale. 62

LIBRO QUARTO.

DELLA COGNIZIONE.

Cap. I. *Della Cognizione in generale.* 76
Cap. II. *Dei gradi della Cognizione.* 79
Cap. III. *Della estensione delle nostre Cognizioni.* 85
Cap. IV. *Della Realità delle nostre Cognizioni.* 99
Cap. V. *Delle Verità in generale.* 103
Cap. VI. *Delle Proposizioni universali, della lor verità, e della loro certezza.* 105
Cap. VII. *Delle Massime, e degli Assiomi.* 106
Cap. VIII. *Delle Proposizioni frivole.* 113
Cap. IX. *Della Cognizione, che noi abbiamo della nostra esistenza.* 116
Cap. X. *Della Cognizione, che noi abbiamo dell' esistenza di Dio.* 121
Cap. XI. *Della cognizione che noi abbiamo della esistenza delle altre cose.* 123
Cap. XII. *Dei mezzi d' accrescere le nostre Cognizioni.* 126
Cap. XIII. *Altre Considerazioni sulle nostre Cognizioni.* 132
Cap. XIV. *Del Giudizio.* 133
Cap. XV. *Della Probabilità.* 135
Cap. XVI. *Dei Gradi di assenso.* 136
Cap. XVII. *Della Ragione.* 143
Cap. XVIII. *Dell' Errore.* 149
Cap. XIX. *Divisione delle Scienze.* 155
Appendice. Critica di *Leibnitz* al Saggio di *Locke*. Sistema di *Leibnitz*. Confutazione del medesimo. 156

GUIDA

DELL'

INTELLETTO

DI GIO: LOCKE

SU L'UMANO INTELLETTO

COMPENDIATO

DAL D.r WINNE

Tradotto, e Commentato da FRANCESCO SOAVE C. R. S. Professor di Filosofia Morale nel R. Ginnasio di Brera.

Quinta Edizione Veneta.

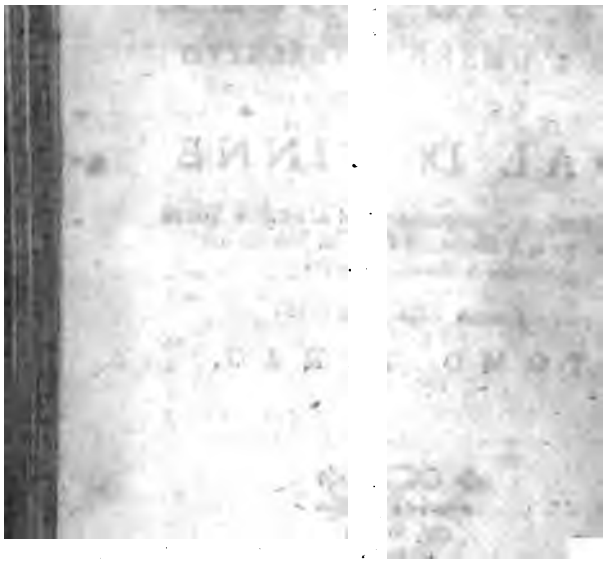
TOMO TERZO.

IN VENEZIA
NELLA STAMPERIA BAGLIONI.
MDCCCVII.

GUIDA
DELL' INTELLETTO
NELLA RICERCA
DELLA VERITA'.

INTRODUZIONE.

L'Intelletto è l'ultimo Giudice, a cui l'Uomo ricorre per determinarsi. Perciocchè sebbene distinguansi varie facoltà dell'animo, e dasi il sovrano impero alla Volontà come ad Agente: è certo però, che l'Uomo il quale è il vero Agente, si determina a far questo o quello secondo una qualche cognizione, o vera o falsa ch'è già nell'intelletto. Non v'ha alcuno, che alcuna cosa intraprenda, senza aver qualche fine che di motivo gli serva; e qualunque facoltà egli impieghi, l'Intelletto col lume che ha ben o mal acquistato, gli serve sempre di guida, e questo lume o vero o falso è sempre quello, da cui tutte le sue potenze attive sono dirette. La volontà medesima comunque assoluta e indipendente ella sia, non manca mai d'ubbidir alle decisioni dell'Intelletto. Egli è perciò di grandissima importanza l'avere un'estrema cura di ben guidarlo nella ricerca della Verità, e ne' giudizj ch'ei forma.



che alla Dia-
, o hanno cre-
ſſimo ne derivi
rimamente han
ndimento, ab-
ſoſpetto. Ma
aale, e non è
'occhè la Dia-
ic valer poſſa
conſiſtono nel
no lungi però
itura; e cer-
può, ſerve
a formare
la verità".
neceſſario,
ſetto ſi in-
intelletto".

A R-

tribuerunt,
a comparati
erant Intelle-
co ſuſpectum
ino eſt malo
Siquidem Dia-
civilia & artes
ſunt, rectiſſi-
tilitatem longo
ando quod non
los, & quaſi fin
aperienda m va

melior & perf
ani uſus & oper

ARTICOLO I.

Insufficienza della Logica, che s' insegna comunemente.

LA Logica, che è in grido presentemente (1), è già pure da tanto tempo in possesso di tutte le Scuole, ove ella s' insegna come l' unico mezzo di diriger la mente nello studio dell' Arti e della Scienza, che corre risico di passare per Uomo amante del singolare chiunque sospetti, che regole seguite già per tanti anni e dai Filosofi comunemente adottate senza lagnarsi mai de' loro difetti (2), non bastino per ben guidar l' Intelletto. Io temerei puranche, che quest' impresa non fosse cagionata di vanità e di profusione, se l' autorità del famoso *Cancelliere Bacone* non la giustificasse. Ben lungi dal credere servilmente, che le Scienze non si potessero recar più oltre, perchè da' varj secoli niun progresso vi s' era fatto, quel vasto *Genio* invece di arrestarsi ad una bassa approvazione di ciò che era già noto, stese le sue viste a ciò che potevasi ancor discoprire. Ecco in qual guisa egli parla della Logica nella prefazione al suo nuovo Orgo-

(1) *Intende la Logica Scolastica, che a' tempi suoi era universale, e oggimai in quasi tutte le Scuole felicemente si è riformata.*

(2) *Oltre a* Bacone di Verulamio *che l' Autore cita quì presso,* Cartesio *ancora e* Malebranche *hanno scoperto e manifestato i difetti della Logica Scolastica: il mal è, che non han pur saputo abbastanza rimediarvi.*

Organo delle Scienze (3) „ Que' che alla Dia-
„ lettica han dato il primo luogo, o hanno cre-
„ duto, che un ſoccorſo certiſſimo ne derivi
„ alle ſcienze; giuſtamente e ottimamente han
„ conoſciuto, che l'umano Intendimento, ab-
„ bandonato a ſe ſteſſo debb'eſſer ſoſpetto. Ma
„ il rimedio è troppo minor del male, e non è
„ eſente da male egli ſteſſo. Perciocchè la Dia-
„ lettica che ſi pratica, quantunque valer poſſa
„ nelle coſe civili e nelle arti che conſiſtono nel
„ diſcorſo e nell'opinione, è troppo lungi però
„ dall'aggiugnere le finezze della Natura; e cer-
„ cando di abbracciare ciò che non può, ſerve
„ piuttoſto a confermare, quaſi anche a formare
„ gli errori che ad aprir la ſtrada alla verità".
E poco dopo egli aggiugne (4) „ è neceſſario,
„ che un metodo migliore e più perfetto ſi in-
„ troduca per guidare la Mente e l'Intelletto".

AR-

(3) Qui ſummas Dialecticæ partes tribuerunt, atque inde fidiſſima Scientiis præſidia comparari putarunt, veriſſime, & optime viderant Intellectum humanum ſibi permiſſum merito ſuſpectum eſſe debere. Verum infirmior omnino eſt malo medicina, nec ipſa mali expers. Siquidem Dialectica quæ recepta eſt, licet ad civilia & artes quæ in ſermone & opinione poſitæ ſunt, rectiſſime adhibeatur; naturæ tamen ſubtilitatem longo intervallo non attingit, & penſando quod non capit, ad errores potius ſtabiliendos, & quaſi fingendos, quam ad viam veritati aperiendam valuit.

(4) Neceſſario requiritur, ut melior & perfectior mentis & intellectus humani uſus & operatio introducantur.

ARTICOLO II.

Dei Talenti Naturali.

OGnun conosce, che v'ha differenza grandissima fra gl' ingegni degli Uomini, e che alcuni sono naturalmente di tanto ad altri superiori, che non v'ha forza d'arte o d'industria, che quelli possa render atti a far ciò che questi fan senza pena e fatica. Truovasi un'ineguaglianza grandissima di talenti fra Persone, che hanno avuto la medesima educazione (1). Le

(1) Elvezio *il quale ha preteso, che l'ineguaglianza de' talenti dipenda tutta dall' educazione medesima, è caduto nell' errore di chi osa portar le cose all' eccesso. Ogn' Uomo che non sia affatto mal organizzato, vuol egli sia egualmente capace di giugnere alle medesime cose. Ma poichè i gradi della buona o cattiva organizzazione sono diversi, ed egli medesimo ne ammette uno, in cui l'Uomo è necessariamente scemo, e inabile a qualunque cosa, è troppo manifesto, che quanto più uno sarà vicino a questo grado, tanto meno avrà d'attitudine all' acquisto delle cognizioni, e quanto più da questo allontanandosi si accosterà a grado opposto dell' ottima organizzazione, tanto più sarà atto, eguali tutte le altre cose, ad avanzare gli inferiori nella carriera delle scienze. Fra gli sforzi però ch' egli ha fatti per provare il suo paradosso, non può negarsi, che molte cose non abbia detto, le quali mostrano che l'educazione (per cui intendo il concorso di tutte le circostanze e fisiche e morali, in cui un Uomo successivamente ritruovasi) ha*

Le ſelve dell' America non meno, che le ſcuole d'Arene o le moderne Accademie, producon degli Uomini di diverſa capacità nello ſteſſo genere e nelle medeſime coſe (2). Avvegnachè però tutto queſto ſia vero, mi par nondimeno, che la più parte degli Uomini non arrivin tant' oltre quanto potrebbono, perchè trafcurano di coltivare il loro ingegno. Credeſi, che un picciol numero di regole della Logica baſtar debba per que' medeſimi, che aſpirano al più alto grado di perfezione, ma io truovo, che v' hanno nell' Intelletto parecchi difetti naturali, che ſi potrebbon correggere, e a' quali non ſi pon mente. Egli è facile a ſcorgere, che nell' eſercizio e nella coltura di queſta facoltà dell' animo gli Uomini molti errori commettono che li ritengono dall' avanzarſi, e inceppati li ſerbano per tutta la vita

---

ha aſſai più d' influenza ſullo ſviluppamento dell' umano ingegno, che forſe dapprima non ſtimavaſi.

(2) *Una diverſità grandiſſima vi ha pure generalmente fra gli Abitatori del Nuovo Continente, e quei dell' Antico. Gli Americani al tempo della ſcoperta ſi ſono trovati tutti così inferiori agli altri Uomini e per le forze del corpo, e per la capacità dello ſpirito, che l' umana ſpecie parea in lor degradata di molto. Queſta inferiorità in gran parte dura anche al preſente. Veggaſi intorno a ciò M.* Pavv *nelle* Ricerche Filoſofiche ſugli Americani, *il quale dalla natura del clima, del terreno, degli alimenti ec. fa procedere la debolezza della lor fiſica coſtituzione, e da queſta per la maſſima parte l' imperfezione del loro ſpirito.*

care nè la loro ragione, nè quella degli altri, risoluti di nulla ammettere fuorchè quello che lusinga il lor capriccio, che si accomoda al loro interesse, o favorisce il loro partito. Le Persone di questo carattere s'appagano quasi sempre di parole che non hanno annessa alcuna idea distinta; quantunque in altre cose, dove non son prevenuti, e dopo la loro inclinazione non è interessata, non mancano d'abilità per ragionare dirittamente, e di pazienza per intendere l'altrui ragioni.

La Terza Classe è di quelli che sono pronti ad ascoltar di buon animo la ragione, ma che mancanti della necessaria forza d'ingegno, e d'un solido e pronto giudizio, non abbracciano tutto ciò che alla quistione si riferisce, e che può importare a deciderla. Tutti abbiamo la vista corta, e non veggiamo sovente che un lato solo d'una cosa, senza scoprire tutto il resto che v'appartiene. Non v'ha persona, che lo sappia, la qual sia esente di questo difetto. Noi non veggiamo che in parte, non conosciamo che in parte; sicchè non è da maravigliarsi, se dalle nostre imperfette vedute caviamo delle conseguenze non giuste. Questo insegnar potrebbe all'Uomo ancora più gonfio del proprio merito, che è per lui utilissimo il consultar gli altri, que' medesimi eziandio che men s'appressano al suo sapere e alla sua penetrazione (2). Giacchè un solo non vede tutto, e noi abbiamo

di

(2) *Quante volte dalle Persone ancora più rozze, e più incolte non si odono delle riflessioni eccellenti!*

vita nell' ignoranza e nell' inganno. Io noterò alcuni di queſti difetti, e additerò nel progreſſo di queſto diſcorſo i rimedj, che ſembrammi più opportuni per evitarli.

ARTICOLO III.

Del Ragiocinio.

OLtre alla mancanza d' idee fiſſe, e determinate, e a quella di eſercizio, e di ſagacità per trovarne di medie (1), e d' ordinarie, v' han tre difetti, in cui cadono gli Uomini riſpetto alla loro Ragione, e che a lei vietano di render loro il ſervizio che aver ne potrebbono, e a cui Dio l' ha deſtinata. Baſta riflettere alcun poco ſulle azioni e ſu i diſcorſi degli Uomini per conoſcere, che i loro errori in queſta parte ſon frequentiſſimi e ſenſibiliſſimi. Io li diſtinguerò dunque in tre claſſi.

La Prima Classe è di quelli, che non ragionano quaſi mai, che non penſano, e non operano che ſull' eſempio degli altri, cioè de' lor Parenti, de' lor Amici, de' lor Vicini, o di tutt' altra Perſona, che piace loro di ſceglier per guida, affine di riſparmiarſi la briga di penſare ed eſaminare ſe medeſimi.

La Seconda Classe racchiude coloro, che non ſeguono ſe non la lor paſſione ſenza aſcol-

tare

(1) *Vedi* Saggio Filoſofico ſull' Umano Intelletto. Vol. III. pag. 135.

tare nè la loro ragione, nè quella degli altri, risoluti di nulla ammettere fuorchè quello che lusinga il lor capriccio, che si accomoda al loro interesse, o favorisce il loro partito. Le Persone di questo carattere s' appagano quasi sempre di parole che non hanno annessa alcuna idea distinta, quantunque in altre cose, dove non son prevenuti, e dopo la loro inclinazione non è interessata, non manchino d' abilità per ragionare dirittamente, e di pazienza per intendere l' altrui ragioni.

La Terza Classe è di quelli che sono pronti ad ascoltar di buon animo la ragione, ma che mancanti della necessaria forza d' ingegno, e d' un solido e pronto giudizio, non abbracciano tutto ciò che alla quistione si riferisce, e che può importare a deciderla. Tutti abbiamo la vista corta, e non veggiamo sovente che un lato solo d' una cosa, senza scoprire tutto il resto che v' appartiene. Non v' ha persona, che io sappia, la qual sia esente di questo difetto. Noi non veggiamo che in parte, non conosciamo che in parte; sicchè non è da maravigliarsi, se dalle nostre imperfette vedute caviamo delle conseguenze non giuste. Questo insegnar potrebbe all' Uomo ancora più gonfio del proprio merito, che è per lui utilissimo il consultar gli altri, que' medesimi eziandio che men s' appressano al suo sapere e alla sua penetrazione (2). Giacchè un solo non vede tutto, e noi abbiamo di-

(2) *Quante volte dalle Persone ancora più rozze, e più incolte non si odono delle riflessioni eccellenti!*

diverse idee della medesima cosa secondo il diverso punto di vista pel quale la riguardiamo; e non è indegno di nessun Uomo il provare, se un altro abbia per avventura alcuna nozione particolare che a lui sia sfuggita, e di cui egli stesso avrebbe fatt'uso, se gli fosse caduta in pensiero. La ragione non inganna quasi mai coloro, che a' lumi di lei sinceramente si affidano; le conseguenze, che ella trae da' principj che ammette, ordinariamente son giuste; ma ciò che ne fa traviare il più sovente, e direi quasi la sorgente unica de' nostri errori, si è, che i principj stessi, su i quali fabbrichiamo i nostri ragionamenti, si trovano difettosi, che qualche cosa vi si dimentica, la quale avrebbesi a porre in conto per renderli giusti ed esatti.

Da ciò si scorge il motivo, onde parecchi sebbene avvezzi sieno a riflettere, sebben ragionino dirittamente in molte cose, ed amino realmente la verità, nondimeno sì poco oltre procedano ne' loro studj. L'errore e la verità sono tanto frammisti nell'animo loro, che le loro decisioni necessariamente esser debbono vacillanti e difettose. La cagione si è, che e non conversano che con una specie di Persone, non leggono che una specie di libri, e non vogliono ammettere che una specie d'idee. Si scelgon essi per così dire un piccol regno nel Mondo intellettuale, e si lusingano di goderci essi soli la luce del Sole, mentre credono tutto il resto di questo spazio immenso coperto di tenebre, a cui non osano appressarsi. Paragonare si possono a' Commercianti che fan un traffico vantaggioso in qualche piccolo seno, a cui limitano il lor commercio: han essi bastante industria per trar buon partito dalle derrate di quel picciol angolo, ma non osano affidarsi al va-

vasto Oceano della Natura per iscoprir le ricchezze ch'ella ha sparse in altri luoghi, e che sono nè meno belle, nè meno solide, nè meno utili di quelle che toccate lor sono nel piccol distretto, di cui ammirano l'abbondanza, e ove credon racchiuso tutto ciò che v'ha di pregevole nell'Universo. Que' che restano così inchiodati nel recinto del lor paese, che stender non vogliono il guardo oltre i confini che il caso, la fantasia, e la pigrizia hanno posto delle loro ricerche, e non degnansi d'informarsi delle nozioni, dei discorsi, e dei progressi del rimanente dell'Uman Genere, paragonare si possono meritamente agli Abiratori dell'Isole Mariane, i quali da un vastissimo tratto di mare separati dal Continente credevansi il solo popolo che fosse al Mondo. Quest'Isolani erano sì all'oscuro di tuttociò che riguarda i comodi della vita, che han ignorato pur l'uso del fuoco: anche gli Spagnuoli non giunsero a loro insegnarlo, non ha gran tempo, nel lor viaggio da *Acapulco* a *Manille*. Ma ciò che sembra più maraviglioso, si è, che in mezzo a' loro bisogni, e all'ignoranza di quasi tutte le cose, anche allorquando intesero dagli Spagnuoli che molt'altre Nazioni vi avean no, in cui fiorivano l'arti e le scienze, e dove tutti gli agj della vita abbondavano, si riguardavano tuttavia come il Popolo più felice, e più saggio dell'Universo.

Quelli adunque, i quali aspirano a discoprire la verità in tutta la sua estensione, non limitino i loro sguardi a ciò che gli attornia sì da vicino, e non si diano a credere, ch'ella ritrovisi unicamente nelle Scienze che essi studiano, e ne' libri che essi leggono. Condannare l'altrui nozioni avanti d'averle esaminate non è un dimostrare ch'elle siano oscure, è un accia-

carsi per non vederle. *Provare tutto, e ritenere ciò che è buono* egli è un precetto che viene dal Padre della luce, e della verità (3).

Non v'ha altro mezzo, se godere si vuole di questo tesoro, che scavar ben addentro nelle viscere della terra, e smovere molto fango. La ghiaja ed i sassi accompagnano pur quasi sempre questa miniera: ma l'oro non lascia perciò d'essere oro; e chiunque si prende cura di ricercarlo, non può che arricchire. Non è pur a temere, che la mescolanza ci inganni: perciocchè tutti abbiamo una pietra di paragone, se vogliamo servircene per distinguere il vero oro dal falso, e la verità da ciò che n'ha solo il sembiante. Se perdiam l'uso di questa pietra di paragone, ve'dire della ragione, o se ella si guasta, ciò viene solo da' pregiudizj onde c'imbeviamo, dall'orgoglio che ne accieca, e dagli stretti confini entro cui lo spirito chiudiamo. Non esercitando in tutta l'estensione delle cose intelligibili, la sua luce si affievolisce a poco a poco, e si spegne quasi del tutto.

Non s'ha che a volger l'occhio su i varj stati degli Uomini per vedere ch'io nulla avanzo che non sia vero. Il Contadino, che lavora a giornata, non ha d'ordinario che una piccola dose di cognizioni, perchè ristrette ha le sue idee nel piccol giro d'una arida conversazione e d'un impiego basso ed abbietto. L'artigiano d'una Città Provinciale va un po' più in là: i Facchini, e i Ciabattini delle grandi Cit-

(3) Omnia autem probate, quod bonum est, tenete. 1. Thess. cap. v. 21.

Città sopravvanzano e gli uni e gli altri. Un Gentiluomo di villa dopo aver abbandonato all'Università tutto il suo latino, e tutt'altra specie d'erudizione, ritirasi nel suo podere e s'associa co' suoi Vicini della medesima tempra, che non hanno altro gusto che della caccia e del vino. Passa tutto il tempo co' suoi Camerata, non usa che con lor soldi, e non sa tollerare altra compagnia che ove si parli di buon vino, e di libertinaggio. Un Patriota, siccome questo formato a sì buona scuola, non può certamente che pronunziare sentenze ben gravi, allorchè assiso si truovi in sulla scranna de' Giudici; e da pruove luminose della sua abilità nella Politica, quando il peso delle sue ghinee, e la forza del suo partito l'innalzino a gradi più rispettabili. Egli è certo, che un Novellista, quale frequenti i Caffè della Città, è un grand'Uomo di Stato a paragone di costui, e che di tanto l'avanza, quanto un Cortigiano sa meglio gl'intrighi della Corte, che un oscuro Operajo.

Portiamo lo sguardo più oltre, e là troveremo uno, che ardente di zelo nel suo Partito, e prevenuto dell'infallibilità che gli attribuisce, non vuol toccar pur un libro del Partito opposto, nè farsi a disputar con alcuno che metta in dubbio le cose, che come facce ei riguarda: mentre qui un altro disamina le controversie con ispirito equo e spassionato, e truova, che non v'ha sistema, il qual non abbia i suoi difetti, osserva che tutte le divisioni, e tutti i sistemi nascon dagli Uomini, i quali sono soggetti ad ingannarsi, e a misura che approfonda le cose, discopre sempre, che a favore di qualche sentenza degli Avversarj v'ha più a dire che immaginato non avea dinanzi. Quale, domando io, di questi due è meglio disposto a giudicar sanamente, e a far maggiori progressi nella ricerca della verità, che è

lo

lo ſcopo, il quale, ſe s' ha a crederſi, tutti quanti ci proponiamo?

Se mi ſi chiede, chi poſſa far tutte queſte coſe? Io riſpondo, che aſſai più il poſſono di quel che credeſi. Ciaſcuno ſa il ſuo dovere, e ciò che il mondo da lui attende ſecondo il carattere ch' egli aſſume; e troverà pure abbaſtanza di tempo e d' occaſioni per munirſi di tutto ciò, che richiedeſi per corriſpondere all' aſpettazione che s' ha di lui, qualora per puſillanimità non rinunzj egli medeſimo ai ſoccorſi che ha fra le mani. Io non dico già, che per eſſere buon Geografo ſia neceſſario, che uno ſcorra per tutti i monti, i fiumi, i promontorj, i ſeni, i porti ec. che ſon nel Globo Terracqueo, nè che viſiti tutte le fabbriche, e miſuri tutti i terreni, come s' aveſſe a comperarli. Ma ognuno mi accorderà, che un Uomo, il qual viaggi *ſovente* per un paeſe, e lo attraverſi in *tutti i ſenſi*, *il* conoſcerà meglio d' un altro, che ſimile ad un cavallo attaccato ad una mola faccia ſempre lo ſteſſo giro, o ſi chiuda negli anguſti limiti d' una o due campane che gli aggradino. Chiunque s' informerà de' migliori libri che truovanſi in ciaſcuna ſcienza, e de' principali Autori di ogni Setta, troverà, che non è un' opera infinita l' inſtruirſi de' ſentimenti dell' Uman Genere nelle materie più importanti. Eſerciti la ſua ragione liberamente, ſin dove ſiffatti obbietti poſſon condurla, e la ſua mente acquiſterà nuove forze, la ſua intelligenza diverrà più facile, e tutte le ſue facoltà avvantaggeranno. La luce, che le parti ancor più rimote delle verità ſi comunicano ſcambievolmente, l' ajuterà in *maniera a* giudicar delle coſe ſolidamente, che o non caderà mai in inganno, o almeno darà teſtimonj d' uno Spirito netto, e d' un ampia cognizione. Io non ſo, che v' abbia altra via per riſchiarar l' intel-

telletto, e ſtenderlo in tutta la ſua capacità, come nemmeno per diſtinguere i due caratteri più oppoſti che al mondo io conoſca, vo' dire un Dialettico *ergoizzante*, e un Filoſofo che diritamente ragioni. Ma chiunque vuol ſollevare in queſto modo il ſuo ſpirito, e cercare per ogni parte la verità, dee curare di formarſi idee diſtinte di tutto ciò ch'egli abbraccia, e non mancar mai di giudicare ſpaſſionatamente delle coſe che d'altri apprende, o le tragga dai loro ſcritti, e da' loro diſcorſi. Non dee mai il riſpetto o il pregiudizio render belle o deformi l'altrui opinioni (4).

ARTICOLO IV.

Dell' eſercizio della Mente, e delle abitudini.

NOI ſiamo nati con facoltà capaci a guidarci aſſai più lontano che non ſi crede, ma non v'ha che il loro eſercizio, che in qualſivoglia coſa ci poſſa far abili, ed appreſſarci alla perfezione.

Sarebbe difficile, che un Villano di trenta o qua-

(4) *In queſt' Opera l' Autore inſiſte moltiſſimo e replicatamente in più luoghi ſulla neceſſità di aver l' animo libero da ogni paſſione, e prevenzione, perocchè queſte ſon d' ordinario quelle che più concorrono a render falſi i noſtri giudizj. Negli eleganti* Dialoghi ſulla pluralità de' Mondi *la Marcheſe crede vedar nella luna due Amanti, e il Parroco due campanili. Quanti non veggono i campanili nella Luna!*

quaranta anni potesse apprendere l'educazione e le leggiadre maniere d'un Cittadino, benchè avesse le membra al pari proporzionate, e al pari pieghevoli le giunture, e non gli cedesse punto quanto ai talenti naturali dell'animo. Le gambe di un Maestro di ballo e le dita d'un Suonatore formano, senza ch'essi vi pensino, o si piglino alcuna fatica, de' movimenti regolari e maravigliosi. Comandare loro di cangiare professione, e che l'uno faccia quel che fa l'altro, proveranno invano di riuscirvi. Fa d'uopo di tempo e di lunga pratica per giugnere a qualche grado di abilità in qualunqe cosa. A qual sorprendente e incredibile pieghevolezza e agilità non avvezzano il loro corpo i Ballerini di corda, e i Saltatori? Anche nell'Arti meccaniche v'han delle sveltezze di mano non meno maravigliose di quegli sforzi; ma io nomino a bello studio quelli che il mondo ammira di più, e costano per vederli. Tutti que' moti straordinarj che quasi sorpassano l'immaginazione degli Spettatori che nulla non ne intendono, altro non sono però che l'effetto dell'abitudine e dell'industria di Persone, il corpo di cui non ha pur niente di particolare, che lo distingua da quel della Plebe che ne è sbalordita.

Quel che avvien rispetto al corpo, avvien anche rispetto allo spirito, e ove le cose si prendano ad esaminare maturamente, si troverà, che la più parte di quelle grandi e mirabili qualità che riguardansi come doni della natura, non son che il frutto dell'esercizio, e non arrivano a un certo grado di perfezione, se non a forza di atti reiterati. V'han degli Uomini per esempio, che san motteggiare piacevolmente, ed altri che san contar delle novellette a proposito, e con leggiadra maniera. Credesi d'ordinario, che sia questo un puro effetto della natura; tanto più

che

che si fatte cose non si apprendono per via di regole, e quelli che in esse più valgono, non si applican mai a impararle siccome un'arte. Ma analizzando le cose si vedrà, che una facezia o una novelletta, che abbia incontrato dapprima l'approvazione di alcuni, si è quella, che ha destato il Parlatore a nuovamente tornarvi, e a volgere da questo lato i suoi pensieri e i suoi sforzi, infino a tanto ch'egli v'ha poi acquistato una tale facilità, che s'attribuisce a senso naturale ciò che piuttosto attribuir si dovrebbe all'uso ed alla pratica. Non nego però, che la disposizione naturale non ne possa parecchie volte esser la prima cagione; ma senza l'esercizio ella non porta mai un Uomo assai innanzi, e non v'ha che la pratica sola, la quale guidi così le facoltà dell'animo, come quelle del corpo alla loro perfezione. Più d'una vena poetica riman sepolta sotto d'un vile mestiere, e per mancanza di coltura non crea nulla. Noi vediamo, che la maniera di parlare e di ragionare è diversissima alla Corte, e all'Università, benchè si favelli di uno stesso soggetto. Se della Sala di *VVestminster* si passa alla *Borsa* (1), vi si truova un tutt'altro Linguaggio, e un genio affatto diverso, sebben coloro cui la sorte applica al commercio, non sian già nati con qualità diverse da quelli, che hanno avuto l'educazione nell'Università, o ne' Collegi Legali.

Quel ch'io ho detto finora, serve a mostrare, che le diverse capacità, che riguardo all'

in-

(1) *La Sala di* VVestminster *è quella del Parlamento, la* Borsa *è la Piazza de' Negozianti.*

ingegno si veggon tra gli Uomini, non tanto derivano dalle lor facoltà naturali, quanto dagli abiti che han acquistato. Si riderebbe d'un Uomo, che prendesse un Facchino di cinquanta anni per farne un abile Ballerino. Ma chi ad un Uomo di eguale età cresciuto senza studio e senza educazione cercasse d'insegnare a ragionare esattamente e ad esprimersi con nobiltà, non ne verrebbe già meglio a capo, quand'anche gli desse una raccolta di tutti i precetti della Logica, o dell' Arte di ben parlare. Non si viene abile per avere udito a pronunziar qualche regola, o averla posta nella memoria; è l'uso quello, che forma l'abito indipendente delle regole (a) ed è tanto difficile a far un esame ragionare per via di qualche precetto, in cui gli motivi deve consista il buon ragionamento, come lo è a formare un buon Pittore, o un abil Musico con una sola lezione che lor si dia di queste arti.

Poichè adunque i difetti e la debolezza così dell' intelletto come dell' altre facoltà dipendono dal non farne buon uso, a torto accusansi la natura, e la mancanza de' naturali talenti.

Sebbene però le facoltà dell' animo acquistino coll' esercizio maggior forza ed estensione, non si hanno tuttavia a spingere oltre ai limiti convenevoli. Fa di mestieri, che ognuno esamini, fin dove

(a) *L' abito è indipendente dalle regole, in quanto allorchè si giugne a fare alcuna cosa abitualmente, più alle regole non si riflette: l' esercizio però, con cui quest' abito si acquista, dee farsi costantemente alle regole stesse.*

ve le ſue forze arrivar poſſono (3), e ſi miſura, ſe ama di ſerbare lo ſpirito nel ſuo vigore, non opprimerlo con occupazioni troppo ardue. Impegnato in un' impreſa ſuperiore al poter ſuo (non meno che il corpo aggravato da un peſo eccessivo) l' animo perde le forze, e non è più in grado di far alcuna azione vigoroſa. Un nervo ſchiacciato non ſi rimette che a ſtento, o almeno gran debolezza gli reſta per lungo tempo, e la memoria n' è sì viva, che non ſi oſa in ſul principio di più impiegarlo a niun eſercizio forzoſo. Lo ſteſſo è dell' animo, ove una volta ſia ſtato oppreſſo ſotto al peſo d' una contenzione troppo forte, non val più nulla in appreſſo, o almeno non s' applica più che a fatica a ſoggetti, i quali domandino una profonda e ſeria meditazione. Convien guidarlo inſenſibilmente e per gradi a ciò che v' ha di più aſtruſo e più ſublime nelle ſcienze, e a queſto modo ei non truova quaſi nulla, di cui non ſappia venire a capo. Mi ſi opporrà per ventura, che con ſiffatta lentezza è impoſſibile in alcune ſcienze di andar molto avanti. Ma l' eſercizio reca aſſai più oltre che non ſi crede: ſenzachè egli è meglio in una via difficile o diſaſtroſa l' andare a bell' agio che precipitare o ſtorpiarſi per ſempre. Chi ſi avvezza per tempo a ſoſtenere un diſcreto peſo, arriva al fine a portarſene un graviſſimo; ma chi da queſto incomincia, corre pericolo di non eſſer più in grado di reggere nemmeno al primo. Quando la mente s' è abituata poco a poco riflettere e a fiſſare l' attenzione, non vi ha quaſi difficoltà che non ſuperi ſenza averne alcun danno, e può ſempre allo ſteſſo modo continuare.

Ma

(3) . . . . Quid ferre recuſent
Quid valeant humeri. *Hor. Art. Poet.*

Ma se evitare si dee una troppa contenzione d' animo per non opprimerlo, non si dee pure dall' altro canto trastullarlo in bagattelle, che non richieggano alcuna applicazione. Questo è ciò che lo snerva, che pigro il rende, e incapace della più lieve fatica; Accostumato a svolazzare sulla superficie delle cose senza penetrarne l' interno, non sa più approfondarle, e sviluppar le bellezze che la Natura v' asconde.

Non è da maravigliarsi, che il metodo intrapreso nella più tenera età influisca sull' animo dei giovani per tutta la vita, massimamente ov' egli sia fondato sopra d' un uso universale. Sendo essi costretti a credere dapprincipio a tutto quello che lor si dice, e riguardando le regole de' lor Maestri siccome tanti assiomi, quale stupore, che si smarriscano, o non osino discostarsi dalla via battuta?

AR-

ARTICOLO V.

De' Termini esatti, e precisi.

NOn mi farò qui a ripetere che per ben guidare la mente nella ricerca della verità, e fare in ciò de' progressi è mestieri munirsi d'idee chiare e determinate, riflettere su queste idee medesime, piuttosto che sopra ai suoni che loro si sostituiscono, e fissare la significazione de' termini così rispetto agli uni che agli altri. Io ho già molto insistito su questo argomento nel *Saggio sull' Umano Intelletto* (1): e inutile sarebbe lo stendermi in ciò d'avvantaggio.

A R-

(1) *V. Lib.* 3, *Cap.* 10. *L'Ab.* di Condillac *nel* Saggio sull' Origine dell' Umane Cognizioni, *e nuovamente nell'* Arte di Pensare, *alla mancanza d'idee determinate, e di termini precisi che lor corrispondano, attribuisce come a sola cagione tutti quanti i nostri errori.* „ *Non troveremo, dice egli, la sorgente de' nostri errori nell' abito che abbiamo di ragionare sopra le cose senza averne idea, o non avendone che idee mesatte. Noi facciam uso delle parole innanzi d' averne determinato il significato ed anche senza aver sentito il bisogno di determinarlo. Ecco onde nasce quest' abito. Da Fanciulli noi siamo tanto meno capaci di riflessione, quanto meno abbiam riflettuto; non sentiam nemmeno il bisogno di riflettere da noi*

me-

ARTICOLO VI.

De' Principj.

V'Ha un altro errore, che gli Uomini impedisce dall' avanzarsi nelle loro cognizioni, o gli svia dal retto sentiero. Io ne ho fatto pur

---

medesimi, perchè quelli che vegliano alla nostra conservazione, riflettono per noi. Frattanto però gli obbietti fan sopra di noi impressioni tanto più vive, quanto sono più nuove. Impazienti di conoscere tutto ciò che ne ferisce, dalla nostra medesima inquietudine lasciam guidare rapidamente l' attenzion nostra dall' una all' altra cosa. Nulla non osserviamo, non sappiamo nemmeno quanto sia necessario l' osservare; giudichiamo in fretta in fretta; non ci rendiamo niuna ragione de' giudizj che facciamo; e nondimeno crediamo d' aver acquistata una cognizione, tostochè abbiam formato un giudizio. In questa guisa noi ci empiamo per tempo d' idee, e di massime, quali il caso, e una cattiva educazione ce le presentano.

Arrivati ad una età, in cui l' animo comincia a voler mettere più d' ordine, e d' esattezza ne' suoi pensieri, noi non veggiamo in noi medesimi che de' giudizj, a' quali da tutto il viver nostro siamo già famigliarizzati, e continuamo per abito a giudicar delle cose come abbiam sempre giudicato. La più parte di quelli che ne circondano, si trattengono essi pure in questi pregiudizj, che loro sono comuni, e che sovente essi medesimi ci hanno inspirato. Se alcuni giudicano diversamente, non ne restiamo perciò illuminati, ma restiamo invece ma-

pur qualche motto nell'*Opera* cr citata; ma è bene l'esaminarlo qui a fondo, e penetrare insino alla radice del male. Io intendo il costume d'ammettere per principj proposizioni che non sono di una piena evidenza, o che pure sorgono

---

maravigliati e anche offesi. Abbiam ripugnanza a vedere com' essi veggano, perchè siam prevenuti a favore della nostra maniera di vedere, e non comprendiamo, che aver si possano altr' idee che le nostre, perchè altre noi medesimi non n' abbiamo mai avute. Elle ne sembrano evidenti, perchè ci son famigliari, e le crediam nate con noi, perchè non ci sovveniamo d' averle acquistate. Quindi è, che comunque siamo difettosi, le chiamiamo coi titoli di lumi naturali, di principj impressi, scolpiti nell' animo; e ad esse tanto più volontieri ci riportiamo, in quanto crediamo, che ci ingannerebbe Iddio medesimo, s' esser esse, e le riguardiamo come l' unico mezzo che fornito ci ci abbia per giugnere alla verità. Per questo modo parecchie nozioni, alle quali non siamo che familiarizzati, sembrano anche a' Filosofi fatti principj dell' ultima evidenza.

Ciò che avvezza l' animo nostro a questa ineffabile, è la maniera, con cui impariamo a parlare. Non giugniamo all' età che chiamasi di ragione, se non assai tempo dopo che abbiam contratto l' uso della parola. Trovano i termini destinati a far conoscere i nostri bisogni, il caso è quello ordinariamente che ci ha dato occasione d' udir certi suoni piuttosto che altri, e che ha deciso delle idee che abbiamo loro applicato. Se riflettendo a' Fanciulli, che veggiamo tuttogiorno, vogliam rammentarci alcun poco lo stato, per cui noi medesimi

ſi truovan falſe. Egli è coſa aſſai comune il vedere delle Perſone che fabbrican le loro opinioni ſovra a principj, i quali non hanno maggiore ſolidità delle opinioni medeſime ſu che v' appoggiano, e che eſſi tuttavia abbracciano a cagione

---

ſiam paſſati, troveremo, che non v' ha coſa meno eſatta dell' uſo che noi facciamo ordinariamente delle parole. Nè ciò dee far maraviglia: noi udivamo delle eſpreſſioni, il cui ſignificato, ſebbene determinato dall' uſo, era sì complicato, che non avevamo nè eſperienza baſtante, nè baſtante penetrazione per rilevarlo; ne udivamo dall' altre, che non oſſervano mai due volte la medeſima idea, e che eran anche affatto vuote di ſenſo. Per giudicare della impoſſibilità, in cui eravamo di ſervircene con diſcernimento, baſta oſſervare la difficoltà che ſovente abbiam tuttavia di farlo.

Contuttociò l' uſo di legare i ſegni alle coſe ci è divenuto sì naturale, quando non eravamo ancora in grado di peſar il valore delle parole, che avvezzati ci ſiamo a riferire i nomi alla realità medeſima degli obbietti, e abbiam creduto, che ne ſpiegaſſero perfettamente l' eſſenza. Si è creduto, che vi foſſero dell' idee innate, perchè diffatti ve n' hanno che ſon le ſteſſe preſſo di tutti gli Uomini: allo ſteſſo modo noi non avremmo laſciato di giudicare, che innato foſſe il noſtro linguaggio, ſe non aveſſimo ſaputo, che altri Popoli ne parlano di diverſiſſimi. Perſuaſi che le parole ſpiegbino la natura delle coſe, ſembra, che nelle noſtre riterche tutti i noſtri ſforzi non vagliano, che a trovar nuove eſpreſſioni. Appena immaginata ne abbiamo alcuna, che crediamo d' aver acquiſtata una novella cognizione. L' amor proprio ci man-

gione di queſti principj. Ecco per eſempio come eſſi ragionano: *I Capi del mio partito ſon Uomini oneſti, dunque le lor dottrine ſon vere: la tale opinione è nuova, dunque è falſa: la tal altra è ſtata ſempre ammeſſa: dunque è infallibile.*

Sì fatti principj, ben lontani certamente dal poter eſſere la miſura della verità o della falſità, ſono quelli contuttociò che il più degli Uomini prendono per modelli de' loro giudizj. Avvezzi a miſure sì falſe non è da ſtupirſi, ſe abbracciano l'errore per la verità, e ſe decidono con un

---

mantiene in queſt' errore, perchè agevolmente ci perſuadiamo di conoſcer le coſe, allor quando ci ſiam lungamente ſtudiati di conoſcerle, e n' abbiam molto parlato.

Richiamando gli errori all' origine ch' io ho ora accennata, noi li chiudiamo in una cagione unica, la quale è pur tale, che non poſſiam naſcondere a noi medeſimi, ch' ella non abbia avuto fin quì aſſai parte a' noſtri giudizj. Si potrebber forſ' anche coſtringere i Filoſofi ſteſſi più prevenuti a confeſſare, ch' ella ha poſto i primi fondamenti de' lor ſiſtemi: baſterebbe interrogarli deſtramente. Infatti ſe le paſſioni ci fan cader nell' errore, egli è, perchè abuſiamo d' un principio vago, d' una eſpreſſione metaforica, o d' un termine equivoco per fare delle applicazioni, da cui poſſiamo dedurre le opinioni che ci dilettano. Se ci ingannìamo, adunque i principj vaghi, le metafore, e gli equivoci ſono altrettante cauſe anteriori alle noſtre paſſioni. Baſterà dunque rinunziare a queſto vano linguaggio per diſſipare tutto l' artifizio dell' errore.

un tuono sì risoluto su molte cose che pur non comprendono.

Quando si viene all'esame di queste massime false, non v'ha Persona, la quale sappia pur ragionare alcun poco, che non convenga della lor incertezza, e non le biasimi: a ogni modo dopo esser convinti di questa incertezza, *seguitan* tuttavia a servirsene, e alla prima occasione che loro s'offre, fabbricano ancora sovra di stessi principj. Al vedere sì strana condotta non sembra egli, che cerchin gli Uomini da se medesimi d'ingannarsi e d'acciecarsi? Pur non son eglino in questa parte così colpevoli, come pajono a prima vista: è certissimo, che parecchi di buona fede così ragionano, e non hanno alcuna mira d'imporre a se medesimi, nè ad altri. Son eglino persuasi di ciò che dicono, e s'avvisano che vi sia della solidità; quantunque in casi simili abbian veduto il contrario. Insopportabili si renderebbono a se medesimi, e si trarrebbono il disprezzo degli altri, se abbracciassero opinioni senza alcun fondamento, e senza poterne rendere alcuna ragione o buona o cattiva.

Ma v'han molte cose, in cui gli Uomini non soffrono di lungamente ondeggiare nell'incertezza. S'affrettan quindi a determinarsi, e ad abbracciare un partito. Sarebbe vergogna dall'altro canto, o piuttosto una contraddizione, se abbracciando un'opinione non ne sapessero render conto, e allegare qualche ragione, per cui ad un'altra essi l'abbiano preferita. Ciò li costringe ad ammettere senza esame alcuni principj generali, e a difenderli il meglio che sanno.

Ma perchè, dirà alcuno, non si appoggian essi a principj fermi e indubitabili, piuttosto che fabbricare su fondamenti ruinosi, e che servir possono a difender l'errore egualmente che la verità?

Non

Non si appoggiano, io rispondo, a principj migliori, perchè non san discoprirli. Questo difetto però non viene da mancanza di naturali talenti (perciocchè scusare si deve il picciol numero di que' che truovansi in questo caso), ma piuttosto da mancanza d'uso e d'esercizio. Pochi v'hanno che dalla lor giovanezza sieno assuefatti a ragionar rettamente, a salire per una lunga serie di conseguenze fino a' primi principj, da cui dipende una verità, e ad osservare la concatenazione che han con lui. Se quest' abito non si acquista per tempo a forza di atti ripetuti, è difficile il pervenirvi in un'età avanzata. A incidere, a disegnare, a scriver bene non s'impara ad un tratto: in tutto è mestieri di esercizio.

Contuttociò la più parte degli Uomini sì poco coltivano il loro spirito, che credon pure di non averne bisogno; Fanno per pratica ciò che riguarda la loro professione, e se talvolta accade loro d' ingannarsi, l' attribuiscono a tutt'altro che a mancanza di riflessione o d'abilità. Credono in questa parte d'esser perfetti, e di non potere andar più innanzi; se l'interesse o il capriccio gli applica a qualche oggetto particolare, ne ragionano alla loro maniera; bene o male, non monta; ne son contenti e ciò basta. Han bel commettere di errori grossissimi, ne dan la colpa ad altrui, o ne accagionano qualche accidente che siasi attraversato, piuttosto che il lor giudizio. Egli è questo un difetto che ognuno asconde, e di cui niuno s'accusa. Soddisfatti del magro uso che fanno del loro ingegno, non si dan briga di cercar nuovi mezzi per meglio estenderlo, e passan tutta la vita senza averne la menoma idea di ciò che chiamasi raziocinio esatto, fondato su principj solidi, da cui ricavasi con una

lunga catena di propoſizioni dipendenti l' una dall' altra.

Queſto metodo però è certamente neceſſario per dimoſtrare moltiſſime verità, che la più parte degli Uomini ammettono ſenza eſame, e che importano aſſaiſſimo. Anzi in varj caſi non baſta pure una ſola catena di conſeguenze; convien eſaminare, e confrontare varie deduzioni, ſpeſſo anche contrarie le une alle altre, prima di poter dare un giudizio fermo ſul punto ch' è in queſtione. Che ſi può dunque aſpettare dalla più parte degli Uomini, i quali o non conoſcono che per ben ragionare faccia meſtieri di un ſimil metodo, o ſe lo veggono, non ſan qual via tenere per arrivarvi? Potrebbeſi allo ſteſſo modo un Contadino che appena diſtingua i numeri e non abbia mai in ſua vita unito inſieme tre ſomme, impiegare tutt' ad un tratto a regolare le partite d'un Commerciante, e farne un eſatto bilancio.

Qual rimedio v'ha egli dunque? Non altro che quello, il qual più volte ho già ripetuto: l'eſercizio e la pratica. Chi vuol, che un Uomo dirittamente ragioni, ve l' accoſtumi a buon'ora, e l'eſerciti ad oſſervare la concatenazione dell' idee, ed a ſeguirle per ordine. Non v'ha coſa che a ciò più giovi delle Matematiche. Perciò io ſarei d'avviſo, che queſta ſcienza ſi inſegnaſſe a tutti quelli che han agio di ſtudiarla; non tanto per renderli Matematici, come per farli creature ragionevoli (1). Perciocchè ſebbene tutti quanti prendiam

(1) *A tal oggetto però non baſta il ſemplice ſtudio di queſta Scienza. Uno può eſſere gran Calcolatore e gran Geometra, ed eſſere al tempo*

diam questo titolo, perchè la natura ce lo accorda, se vogliam profittarne; si può dire però, che ella ce ne fornisce soltanto la capacità, e non v'ha che l'uso, l'esercizio, l'industria, e l'applicazione che tali ci renda: Perciò allor quando si tratta di raziocinj, a cui non siasi fatto l'uso, egli è facile il vedere che le conseguenze che si ammettono, non sono punto ragionevoli.

A que-

---

po stesso in tutt' altro cattivissimo Ragionatore. Per imparare dallo studio delle Matematiche a ben ragionare, convien osservare attentamente da che dipenda la loro evidenza, e con qual metodo vi si arrivi, e saperli quindi accostumare a praticare lo stesso metodo in ogn' altra specie di raziocinio. Or le sorgenti principali dell' evidenza matematica son le seguenti. 1. In esse non si ragiona mai che sopra idee chiare, e distinte. 2. Quest' idee si fissano sempre con termini precisi, e inalterabili. 3. Lo stato della quistione si determina sempre con tutta esattezza prima di ragionarne, e nel progresso del raziocinio da esso mai non si parte. 4. La quistione si esamina sempre da tutti i lati, se ne allontana tutto ciò che a lei non appartiene, e non si ommette mai niuna cosa, che possa influire nella conseguenza che deve trarsi. 5. La catena de' raziocinj si dispone sempre coll' ordine più rigoroso, e colla massima chiarezza, e non si cava mai niuna conchiusione, se a tutto rigore, e con assoluta evidenza non è dimostrata, Chi lo stesso metodo sa applicare per quanto ne son suscettibili, anche a tutte l' altre materie, egli solo può vantarsi d' aver imparato dallo stu-

A questo difetto tanto meno si bada, quanto che ciascuno ne' suoi affari impiega qualche ragione o buona o cattiva; il che bastagli per darsi il titolo di ragionevole. Ma il male si è, che chi trovasi ragionevole in una cosa, vien creduto d'esserlo in tutte, e riguardasi come un oltraggio sì forte e sì mal fondato il pensare o sostenere il contrario, che niuno s'arrischia pure a fare un simil giudizio. Parrebbe, che ciò fosse un degradar l'Uomo dalla dignità della sua natura. E' bensì vero però, che chi ragiona dirittamente su d'una cosa, è capace di ben ragionare su d'altre, ed anche con maggiore esattezza, e maggior forza, se a questa parte volgesse l'animo. Ma non è meno vero, che chi ragiona ben oggi su d'una materia, non

---

dio delle Matematiche a ben ragionare. Dicendo per quanto ne son suscettibili, non intendo già parlare delle prime quattro regole, poichè non v'ha materia ove queste non possano, anzi pure non debbano praticarsi. L'ultima parte della quinta regola è la sola che non a tutte le materie può convenire, conciossiachè ve n'abbiano molte, ove l'assoluta evidenza è impossibile, e dove è mestieri appagarsi della semplice probabilità. La catena de' raziocinj però anche in questi casi deve disporsi col medesimo ordine, e colla stessa chiarezza: solo invece della rigorosa dimostrazione che non può ottenersi, procurare si deve coll'esatto e diligente confronto delle ragioni, che quinci e quindi si offrono, di stabilire la massima probabilità.

non è ſpeſſo in grado di ben ragionare ſu d'altre, quantunque forſe il poſſa eſſere fra un anno. Inſomma dovunque la facoltà ragionevole ad uno manca, e non gli giova a ben ragionare, non ſi può dire, ch'ei ſia ragionevole in quella parte, comunque abile ei ſia altronde a divenirlo col tempo e coll'eſercizio.

Prendaſi un uom di contado, il qual non abbia mai ſpinto il penſiero oltre all'aratro, e alla marra, e traggaſi da queſti riſtretti limiti, ov'ei s'è chiuſo; ſi troverà, ch'egli non è di molto più abile a ragionare che un bambino o uno ſcemo. Il più degli Uomini non hanno che una o due regole vere o falſe, le quali ſervon d'appoggio a tutti i loro ragionamenti: togliete lor queſte maſſime, non ſanno più in qual mondo ſi ſiano, han perduto la carta e la buſſola, e quantunque moſtriate loro la debolezza di tali maſſime, immantinente vi tornano come ad unico ſoſtegno della verità: o ſe convinti dalla forza delle voſtre ragioni pur le abbandonino, eſſi abbandonano al tempo ſteſſo ogni ricerca di tal natura, e credono, che tutto avvolgaſi nell'incertezza. Perciocchè ſe voleſte allargare le loro cognizioni, e fiſſarle a principj più ſicuri e più lontani, o non ſanno con facilità concepirli, o non ſanno che uſo farne: tanto poco ſon eſſi avvezzi a queſte deduzioni tirate da lungi.

E' forſe dunque impoſſibile ad Uomini adulti l'acquiſtar nuove cognizioni e allargare i confini del loro intendimento? Io non dico tanto: ma dico bene, che non poſſono venirne a capo ſenza molta induſtria ed applicazione, e ſenza impiegarvi aſſai più di tempo, e di cura, che deſtinar non vi poſſono Perſone già avanzate in età, e determinate ad un certo tenor di vita: infatti egli è raro, che vi ſi veggano

riuſcire (2). Non v'ha che il ſolo eſercizio, il quale poſſa perfezionare la mente; e ove di queſto non ſi formi un abito, non ſi dee nulla aſpettare dalle ſole facoltà naturali.

Gli Americani non han già tutti naturalmente l'ingegno più imperfetto degli Europei, quantunque alcuno non ſe ne vegga che a noi s'accoſti nell'arti e nelle ſcienze (3). Tra i figli d'un povero Contadino ſe alcuno ha avuto la fortuna di ricevere una migliore educazione, e di eſſere introdotto nel mondo; noi il vediamo avanzar gli altri di molto nell'intendimento, quantunque ſe foſſe rimaſto nella ſua capanna, ſollevato non ſi farebbe ſopra al livello de' ſuoi Fratelli.

Chiunque ragiona con giovani Scolari, ſpecialmente con quelli che attendono alle Matematiche, può avvederſi, che i loro intelletti ſi aprono a poco a poco, e che all'eſercizio ſolo eſſi debbono queſt'aprimento. Alcuna volta ſi fermano lungamente ad una parte di una dimoſtrazione non per mancanza di volontà o di applicazione,

(2) *Una ragione che pur a queſto contribuiſce, ſi è, che in ogni coſa i primi principj ſono difficili e nojoſi; e poche Perſone giunte che ſiano a certa età, aver poſſono la pazienza di lungamente ſottoporſi o reſiſtere a ſimil noja. Quindi il tempo di imparare ſi calcola comunemente fino ai* 30. *anni. Dopo queſto termine pochi ſono che ſi applichino a ſtudj affatto nuovi, i quali non abbiano niuna relazione colle loro cognizioni prevedenti; e fra que' pochi che pur ardiſcano d'appigliarviſi, pochiſſimi han la coſtanza di continuarli, e la felicità di riuſcirne.*

(3) *V. la Nota 2. all'Art. II.*

ne, ma perchè ſcoprire non poſſono la relazione di due idee, che un altro più eſercitato diſcopre ad un iſtante. La ſteſſa coſa può avvenire ad un Uomo innoltrato in età, che applicar ſi voleſſe alle Matematiche (4). La mente rimane ſpeſſo interdetta in ſul più bello per mancanza di eſercizio; e chi ſi truova in queſt'impaccio allorchè viene a diſcoprire la relazione cercata, ſi maraviglia di non averla compreſa più preſto.

A R-

(4) *Il motivo, per cui gli ſtudj nuovi, quando non abbiano alcun rapporto alle cognizioni già acquiſtate, rieſcono tutti difficiliſſimi, ſi è, perchè le nuove idee che queſti preſentano, entrano tutte iſolate, e legar non ſi poſſono con niuna di quelle che già abbiamo. Al contrario quando il nuovo ſtudio che ſi intraprende, ha qualche relazione cogli ſtudj già fatti, le nuove idee agevolmente ſi legano colle antiche, e ſcambievolmente s' ajutano. Di quì è pur la ragione, per toccarlo di paſſaggio, che ognuno fa maggior conto di quelle Perſone e di que'Libri, che parlano delle coſe, a cui egli ha atteſo. Oltre all'intereſſe che può determinarlo a trattenerſi con loro, egli vi truova maggior piacere per la maggiore facilità, che ha a concepire, e rilevar prontamente le loro idee.*

ARTICOLO VII.

Delle Matematiche.

HO detto di ſopra, che le Matematiche *ſono* aſſai utili per avvezzare la mente a ragionare direttamente e con ordine. Non è ch'io reputi neceſſario, che tutti gli Uomini divengan profondi Matematici; ma quando con queſto ſtudio eſſi abbiano acquiſtato il buon metodo di ragionare, impiegare lo poſſono in qualunque altra parte delle umane cognizioni. Infatti *dovunque* trattaſi di ragionare, diſpor ſi *debbe ogni* argomento come una dimoſtrazione matematica, e ſeguire la concatenazione delle idee, finchè la mente arrivi all'origine, da cui dipendono. Ma ove trattaſi di probabilità, che dimoſtrar non ſi poſſono, una ſola di queſte operazioni non baſta per fiſſare il giudizio. Conviene molte accumularne, eſaminare tutte le ragioni da ambe le parti, peſarle maturamente, e determinarſi in appreſſo.

L'intelletto formar dovrebbeſi a queſto modo, il qual però è sì lontano dal comun uſo, che i Letterati medeſimi non ne han quaſi idea: ma chi può maravigliarſene in vedendo che il metodo nelle Scuole oſſervato non può che ſviarli dal buon ſentiero? Nelle diſpute ſi mette in campo un argomento tratto da qualche luogo comune, e dalla riuſcita che ha, ſi determina la verità o la falſità di tutto ciò che è in quiſtione (1); il che è preſſ'a poco, come ſe un Arit-

(1) *La forma Sillogiſtica è quella, che ha fat-*

Aritmetico formar voleſſe il bilancio di un conto mettendo al debito, o al credito una ſola partita, laſciate cento altre che aver dovrebbono il loro luogo.

Sarebbe a deſiderare, che tutti per tempo ſi accoſtumaſſero al primo di queſti metodi, che dà dell'eſtenſione all'ingegno, laſcia una piena libertà all'intelletto, e impediſce, che l'orgoglio, la pigrizia, o la precipitazione non ci traggano nell'errore. Io credo almeno, che niuno voglia preferir l'altro per queſto ſolo ch'egli è più in voga.

Mi ſi opporrà forſe quì, che per guidar l'Intelletto al fine ch'io propongo, converrebbe, che tutti gli Uomini aveſſero dello ſtudio, che forniti foſſero di molte cognizioni, e che foſſero eſercitati in tutte le diverſe maniere di ragionare. Io riſpondo, ch'egli è vergogna per que' che han l'agio ed i mezzi di iſtruirſi, il traſcurare alcuno degli ajuti che aver poſſono per coltivare il loro ſpirito, ed è a queſti principalmente ch'io ragiono. Egli parmi, che quelli i quali per l'induſtria e l'abilità de' loro Maggiori ſon liberi dalla fatica di provvedere

---

fatto naſcere queſt'abuſo. In eſſa il primo argomento che ſi propone, ſi incalza fino alla fine, laſciato ogn'altro da parte; e chi in queſto riesce vittorioſo, crede d'eſſerlo in tutta la quiſtione. Le lunghe pifferate, che diconſi extra formam, *non hanno a queſt'abuſo rimediato abbaſtanza, e ne hanno prodotto un'altro, perchè tolto in eſſe ogni luogo alla replica, ne ſuccede, che o la queſtione reſta indeciſa, o la vittoria è dell'ultimo che parla.*

dere a' bisogni del corpo, dovrebbono destinar qualche poco del loro ozio ad esercitare la mente in tutte le scienze e Divine e umane. L'Algebra che forma una parte delle Matematiche, dà nuove viste, e fornisce nuovi soccorsi all'Intelletto. Lo studio di questa non può esser che utile anche agli Uomini avanzati in età: essa mostra, che per ragionare direttamente non basta aver de' talenti naturali, benchè pur servano negli affari comuni. Qualunque opinione uno abbia del suo ingegno, vedrà con questo studio, che sovente egli manca in cose sensibilissime, e che perciò non debb'essere così profontuoso, come son la più parte, nè immaginarsi di non aver mestieri di alcun soccorso per acquistar nuovi lumi e non poter nulla aggiungere alla penetrazione, e alla sottigliezza dei suoi talenti.

D'altra parte lo studio delle Matematiche può giovare a mostrar la necessità, che vi è di ben separare e distinguere tutte le idee che riguardano la quistione di cui si tratta, di esaminare tutte le diverse relazioni che han fra loro, di allontanare tutte le altre idee, che non hanno alcun rapporto al soggetto che si disamina. Questo metodo è assolutamente richiesto per ben ragionare anche sulla più parte delle altre materie, quantunque non vi si badi gran fatto, e non si osservi con troppa cura. In quelle materie, ove si crede che la dimostrazione non abbia luogo, gli Uomini ragionano per così dire a vista di naso, e se trovano che all'ingrosso, o dopo un esame imperfetto arrivino a qualche apparenza di probabilità, non si innoltran di più, e ciò sopratteutto in una disputa ove sogliono attaccarsi ad ogni menoma bagatella, e ove si produce con pompa tutto ciò che può servire a rendere plausibile un ar-

argomento. L'Intelletto non è in grado di trovare la verità, se non distingue, e non rivede a pelo tutte le parti del soggetto, e se dopo averne rimosso tutto ciò che non vi è essenziale, non appoggia la conseguenza a ciò che risulta da questo esame minuto. Un altro vantaggio che può acquistarsi collo studio delle Matematiche, e che non è meno importante del precedente, si è di avvezzare così la mente a tener dietro ad una lunga serie di conseguenze; vantaggio però, su di cui non mi tratterò, perchè qualche cosa ne ho già di sopra accennato.

Quanto agli Uomini, che non hanno abbastanza di beni, e d'ozio per applicarsi a quello studio, ciò che può loro bastare, non è di così grande estensione, come potrebbesi immaginare, sicchè non entrano nella obbiezione.

Non v'ha alcuno, che sia obbligato a saper tutto. Lo studio delle scienze in generale conviene a quelli, che vivono a loro agio, e che hanno ozio. Ma quelli che han degli impieghi particolari, devon almeno saperne bene le funzioni, e non è irragionevole il pretendere, che pensino e ragionino dirittamente su ciò che forma la lor giornaliera occupazione. Non si può crederli di ciò incapaci senza porli al livello de'bruti, e tacciarli d'una stupidità troppo inferiore al grado di Creature dotate di ragione.

ARTICOLO VIII.

Della Religione.

OLtre alla professione che ciascuno abbraccia in questo mondo per sostentare la vita, noi aspiriam tutti quanti ad una vita futura, che troppo preme di procurarci. Questo ci obbliga a volgere il pensier nostro alla Religione; e quì assai più che in ogn' altra parte è nostro dovere di pensare e ragionar dirittamente. E' uopo almeno, che ognuno intenda i termini che la Religione riguardano, e che si formi delle idee generali su tutti i principali suoi capi. Un giorno della settimana consecrato al pubblico culto, senza parlare di altri giorni di riposo, fornirebbe a' Cristiani un tempo sufficiente per occuparsi in questo studio, se l'impiegassero col medesimo ardore che mostrano per tante cose superflue, e se ciascuno secondo la sua capacità prendesse la via che può condurre a questa cognizione.

ARTICOLO IX.

Delle Idee.

GLI obbietti esterni, che [illegible]ai non cessano di percuotere i sensi, [illegible]ivarsi i nostri appetiti, non lascian pure [illegible]empier l'animo continuamente di Idee vive, [illegible]e permanenti. Egli non ha mestieri di applicarsi per farne la provisione; da se medesime in folla gli si presentano. Per disporlo a ben ragionare è d'uopo soltanto munirlo d'idee astratte e intellettuali, che egli dee formarsi da sè, e che non feriscono i sensi. Questo n' accresce la difficoltà;

ma

ma la più parte degli Uomini sono così prevenuti a favor del proprio, che credono averne in copia, e non ne fan caso, quantunque ne siano sprovvedutissimi. Ma come è egli possibile, direte voi, che manchino di queste idee, se impiegano frequentemente i termini che le rappresentano? Ciò ch'io n'ho detto nel *Lib. III.* del mio *Saggio sovra l'Umano Intelletto*, mi dispensa dal rispondere in questo luogo a tal domanda (1). Affin però di far conoscere, che troppo importa di aver la mente fornita di queste idee astratte, e ch'elle vi sian ben fisse e determinate, domando io pure a rincontro: come può egli saperfi, che siam obbligati ad esser giusti, se non s'hanno idee fisse dell'*obbligazione* e della *giustizia*; giacchè la cognizione non può esser altro che la percezione dell'accordo, o della repugnanza di queste idee? Altrettanto può dirsi di tutte le altre materie, che riguardano la vita e i costumi. Di più, se è difficile il veder la relazione di due angoli che si hanno dinanzi agli occhj in una figura Geometrica, ove pur sono inalterabili, non sarà egli del tutto impossibile l'apprendere questa relazione fra le idee, che non hanno altro oggetto sensibile per rappresentarle alla mente fuorchè i suoni, coi quali non han le menoma conformità; e non sarà egli necessario, che sieno ben distinte e determinate per ragionare dirittamente? Ella è questa per tanto una delle cure, a cui è d'dopo principalmente applicarsi per ben guidare la mente nella ricerca della verità. Ma tanto rispetto a queste idee astratte, come a tutte le altre, convien badar soprattutto, non

(1) *V. anche la Nota all'Art. V.*

che non involgono contradizione, che abbiano un' esistenza reale dappertutto ov' ella supponsi, che non sian pure chimere.

ARTICOLO X.

De' Pregiudizj.

TUtti ci lagniamo de' pregiudizj, che fanno traviar gli altri, come se noi ne fossimo esenti. Tutti gli Uomini e tutti i partiti in ciò si accusano scambievolmente, e confessano, ch' e' sono un difetto, e un ostacolo alle cognizioni. Qual rimedio v' ha dunque per liberarcene? Io non ne conosco che un solo, il quale è, che ognuno esamini i pregiudizj propj, e non si dia briga di que' degli altri. Diffatti s' ha un bel tacciarne di questo *difetto*, se noi medesimi non ne siamo convinti; ciò nulla giova, poichè abbiamo il diritto di ritorcer l' accuse su i nostri accusatori. L' unico mezzo pertanto che ci rimane per bandire dal mondo questa causa universale d' ignoranza e di errore, è, che ciascuno su questo punto si esamini di buona fede. Se gli altri compier non vogliono questo dovere, ciò cangia forse in verità i miei errori, o dev' egli rendermeli più cari, e dispormi ad esser giuoco di me medesimo? Se gli altri amano le cateratte su gli occhj, deve egli ciò impedirmi, ch' io non faccia abbassar le mie il più presto che è possibile? Tutti scatenansi contro l' acciecamento dell' Intelletto, e contuttociò non v' ha quasi niuno, il quale non si ostini in ciò che l' oscura e che alla luce, la qual potrebbe guidare alla vera cognizione, impedisce di penetrarvi. Supposizioni false, o dubbiose, che si ricevono come massime incontrastabili, ritengono nelle te-

nebre

nebre dell'errore tutti coloro, che vi s'appoggiano, e che su di esse fondano i lor ratiocinj. Tali sono a cagion d'esempio i pregiudizj, che vengono dall'educazione, dal partito abbracciato, dal rispetto che s'ha per certe Persone, dalla moda, dall'interesse ec. Qui è il caso della pagliuzza che ognuno scorge nell'occhio del fratel suo senza avvedersi della trave che ha nel proprio. Perciocchè ov'è l'Uomo che siasi mai ridotto a ben esaminare i suoi principj, e a vedere, se regger possano alla pietra di paragone? Eppure egli è certamente il primo passo, che dee fare chiunque ama di ben condursi nella ricerca della verità.

Siccome io scrivo unicamente per questi, io darò loro un indizio, da cui potranno distinguere, se il pregiudizio o la ragione è che li guida. Chiunque abbraccia un' opinione, dee supporre, quando non vogliasi condannare da se medesimo, ch'ella è fondata su buoni principj, ch'ei non l'ammette se non a misura dell'evidenza che n'ha, e che non la sostiene per inclinazione o per capriccio, ma perchè n'ha forti pruove. Ma se a dispetto di ciò ei non può soffrire ch'ella sia contrastata, nè esamina con attenzione gli argomenti degli Avversarj, non vien egli a confessare, che il pregiudizio lo tiranneggia? non è più allora l'evidenza della verità che il persuade; ma ei si riposa tranquillamente su d'una supposizione ammessa anticipatamente senza disamina, o su d'un pregiudizio ch'egli ama, e di cui non vuol essere spogliato. Se la sentenza da lui abbracciata ha tutta l'evidenza ch'ei le attribuisce, e s'è convinto della sua verità, perchè teme egli, che si metta alla pruova? S'ella è appoggiata ad un solido fondamento, se gli argomenti che la sostengono, e di cui egli è soddisfatto, son chiari

e de-

e decisivi, perchè temere, che ponganſi ad eſame? Chi approva un' opinione ſenza averne tutta l'evidenza richieſta, non dee queſta condotta che al pregiudizio, ed ei medeſimo viene a riconoſcerlo, quando ricuſa d'udire ciò che vi s'oppone: egli moſtra con ciò, che non è l'*evidenza* ch' ei cerca, ma l'ingannevol piacere di godere il riposo d'una opinione favorita, e condannare altamente tutto quello che le è contrario. E non è queſto ciò che ſi nomina pregiudizio? Chi decide una cauſa ſenza aſcoltare ambe le parti, merita il titolo di giuſto, ancorchè giuſtamente decida (1)? Chiunque ama ſinceramente la verità, e ha caro di ſoddisfare in queſta parte al ſuo dovere, dee fare le due coſe ſeguenti che non ſono nè troppo comuni, nè troppo facili,

(1) Qui aliquid ſtatuerit parte inaudita altera, etiamſi æquum ſtatuerit, non æquus fuerit.

ARTICOLO XI.

Dell' Indifferenza.

LA prima è di non incapricciarſi mai di niuna opinione, nè bramar che ſia vera, ſinchè non ſe n'abbiano buone pruove, nel qual caſo è ſuperfluo ogni deſiderio. Imperocchè non v'ha alcuna falſità che meriti queſto zelo, nè v'ha alcun deſiderio, che poſſa tener luogo di verità. Eppure non v'ha coſa più comune di queſto amor mal inteſo. Molti pel ſolo riſpetto che hanno a' loro Capi, ammettono certe opinioni, e credon d' averle a ſoſtenere a tutto coſto, e altrimente ſia tutto perduto; quantunque non abbiano eſaminati mai i principj, a cui queſte opinioni ſi appoggiano, e non ne ſiano ben convinti eſſi medeſimi, nè ſian in grado di provarle ad altri. Noi abbiamo a combattere con ardore per la verità; ma è d'uopo prima aſſicurarci, che ſia la verità quella che ſi difende.

ARTICOLO XII.

Dell' Eſame.

EGli è perciò neceſſario in ſecondo luogo ad ogni Perſona che ama la verità, l'eſaminare, ſe i principj che ammette, ſon veri o falſi, e ſino a qual punto può ripoſarviſi ſicuramente. So, che la più parte degli Uomini han della ripugnanza a sì fatto eſame, o perchè il credono inutile, o perchè ſe ne reputano incapaci. Ma ſenza determinare ſe molti o pochi vi ſiano i quali abbiano il coraggio e la deſtrezza di farlo, egli è certo, che tutti quelli i quali profeſſano di amare la verità, e

che

che non vogliono ingannare se stessi, vi si debbono appigliare. So, che v'han molti, i quali scelgono di rimanere nel loro abbaglio, per non esporsi a' sofismi altrui. Questa infelice disposizione si fortifica coll'età, mette ogni giorno nuove radici; si ama il proprio errore per un timor vano, che altri non c'inganni, o non si beffi di noi. L'incapacità però, della quale ora parlo, non è un difetto naturale, che agli Uomini impedisca affolutamente d'esaminare i loro principj. A quelli che veramente incapaci fossero per natura, sarebbe inutile il dare alcuna regola; ma il numero ne è piccolissimo. La gran moltitudine è di coloro cui ha resi incapaci il cattivo abito di non mai esercitare il loro Intelletto: tutte le loro facoltà rendute si sono inerti per non averne giammai fatto uso, ed essi han perduto quella forza e quella estensione d'ingegno che la natura lor destinava, e che essi porevano acquistare coll'esercizio. Quelli che sono in grado d'apprendere le prime regole dell'Arimetica, e supputare una somma ordinaria, capaci sarebbono eziandio dell'esame di cui si tratta, se accostumati si fossero di buon' ora a ragionare. Ma checchè siane, egli è certamente un far mal uso dell'Intelletto, quando si fabbrican le proprie opinioni, massimamente rispetto alle cose ove più importa di abbracciare la verità, sovra principj che guidar possono all'errore. Noi riceviamo i nostri principj alla ventura, sull'altrui fede, senza averli mai bene esaminati, e giudicandoli veri e sodi, ammettiamo sovr'essi anche i sistemi più stravaganti: ma che altro è questo, se non una credulità vergognosa, e puerile?

Nell'una e nell'altra di queste operazioni, cioè nell'equilibrio in cui si debb' essere riguardo alle opinioni, finchè non siam convinti del-

la

la verità per mezzo di buone pruove, e nell' esame che si dee fare de' proprj principj, egli è dove consiste quella libertà dell' Intelletto, che si richiede in ogni ragionevole creatura, e senza di cui non vi sarebbe più Intelletto. Egli è immaginazione, capriccio, stravaganza piuttosto che intendimento, qualora sia costretto a ricevere delle opinioni per tutt' altro motivo che quello dell' evidenza. Può dirsi, che questa è la superchieria più pericolosa, che uno possa fare a se medesimo, e ch' egli è un ingannare quella facoltà, che più d' ogn' altra dovremmo difendere da questo male. Egli è vero, che comunemente si biasiman coloro, i quali pendono all' indifferenza: ma io temo che vi abbia un equivoco. Essere indifferente rispetto a due opinioni, e non aver passione che l' una sia vera anzi che l' altra, è la giusta situazione, in cui l' animo dee trovarsi per essere al sicuro dall' illusione, ed esaminarle ambedue colla calma necessaria; egli è il più certo, ed anzi l' unico mezzo di pervenire alla verità. Ma se credesi, che sia indifferente l' abbracciare la verità o la menzogna, è questa la via che guida più direttamente all' errore. Chi non ha però la prima indifferenza, cade anch' egli nell' errore egualmente; poichè suppone senza alcun esame, che sia vero ciò ch' egli crede, e s' immagina in appresso di doverlo sostenere a qualunque costo. L' ardore che mostra nel sostenere le sue opinioni, è un buon indizio che non si dia gran briga se siano vere o false, poichè non può tollerare che si mettano in dubbio, nè si combattano, ed ei non le ha esaminate.

Questi sono i difetti più ordinarj ove cadono gli Uomini, e che schifare dovrebbono con somma cura, qualora amassero di ben condurre il loro spirito nella ricerca della verità. Stu-

diar

diar doverebbono ſoprattutto di prevenirli nei Giovani con una buona educazione, il cui fine riſpetto a quelli che s' applicano allo ſtudio, non è, s' io ben m' appongo, di renderli perfetti in tutte le ſcienze, ed anche in una ſola, ma di dare al loro Intelletto quella libertà, quella diſpoſizione, e quelle abitudini che poſſan metterli in grado di pervenire in appreſſo da ſe medeſimi a quella parte di cognizioni a cui mirano, e che poſſa loro giovare per tutto il corſo del loro vivere (1).

Egli è in queſto ſolo, che una buona educazione è ripoſta, non già nell' iſpirar riſpetto e venerazione per certe ſentenze, che malgrado lo ſpecioſo titolo di principj, che ſi dà loro, truovanſi così lontane dall' evidenza e dalla certezza eſſenziale a' principj, che rigettar ſi debbono come falſe ed erronee. Dall' altra parte egli è coſa ordinaria il vedere che gli Studenti i quali ſono ſtati imbevuti di queſta cieca ſommiſſione, allorchè vengono a produrſi nel mondo, e non ſi truovano in grado di ſoſtenere i principj che hanno adottati, rinunziano ad ogni ſorta di principj, cadono nel Pirroniſmo, e non

(1) *I buoni Libri elementari ſono rariſſimi, perchè appunto a queſta maſſima non ſi bada gran fatto. Invece di dare i principj generali e fondamentali delle coſe eſpoſti con metodo e con chiarezza, o ſi confonde la mente de' Giovani con un' immenſa farragine di precetti diſordinati, o ſi ſtanca con infinite minutezze non neceſſarie, Chi oltre a queſto diſordine gli avvezza alla cieca ſommeſſione, di cui l' Autore parla quì appreſſo, mette il colmo alla cattiva educazione.*

non han più il menomo riguardo per tutto ciò che si chiama scienza, cognizione, o virtù.

Vi hanno nell'Intelletto varj altri difetti che nascono o dalla naturale disposizione dell'animo, o da cattivi abiti ch'egli ha contratto, e che gli impediscono di avanzarsi nelle cognizioni. Se lo spirito attentamente si esaminasse, troverebbesi, che i suoi difetti son forse numerosi al pari che le malattie del corpo; che ciascun di loro all'Intelletto fa qualche pregiudizio, e che meritan perciò che si cerchi di ripararvi. Ne scoprirò qui alcuni per eccitar gli Uomini, e quelli massimamente che allo studio si appigliano, a rientrare in se stessi, e vedere se essi pure non cadono nell'una o nell'altra di queste mancanze, le quali non possono che nuocere nella ricerca della verità.

AR-

ARTICOLO XIII.

Delle Offervazioni.

NON v' ha dubbio, che i fatti particolari ſono il fondamento, ſu cui dobbiam fabbricare le noſtre cognizioni naturali della vita civile. Il vantaggio che all' Intelletto ne viene, ſi è di cavarne concluſioni, le quali gli ſervan di regole fiſſe e per la teoria e per la pratica. Ma non ſempre egli approfitta delle iſtruzioni che riceve dalla Storia Civile o Naturale, perchè è troppo pronto o troppo lento nell' oſſervare i fatti particolari, che v' hanno relazione.

Sonovi delle Perſone aſſidue alla lettura, e che pur non divengono più abili con tutto ciò. Si compiacciono di udir le ſtorie che lor ſi narrano, e qualche volta pur anche riescono a ripetirle; ma tutto quello che leggono o aſcoltano, è per eſſi meramente iſtorico, paſſa, o ſi ferma nella lor mente ſenza che vi facciano la minima riflеſſione, che tornar poſſa al lor vantaggio. Si piccano di legger molto ſenza nulla digerire, il che non può cagionare che un ammaſſo di erudità inutili (1).

Se han buona memoria, può dirſi che hanno i materiali delle cognizioni; ma queſti materiali non ſervono a nulla, al par di quelli che ſi deſtinano alla fabbrica di un edifizio, ſe non ſi toccano, e laſciaſi l' un ſull' altro ammaſſati.

V' han-

(1) *Intorno alla maniera di trar profitto dalla lettura veggaſi l' Art.* XX.

V'hanno al contrario delle Persone, che perdono il frutto della lor lettura con una opposta condotta. Cavano conseguenze generali da tutti i fatti particolari che trovano, e ne formano altrettanti assiomi. Questi dalla Storia poco frutto raccolgono al par de' primi, o piuttosto ne raccolgono maggior male a cagione della vivacità dello spirito loro; perciocchè egli è più pericoloso il seguire una cattiva regola che il non seguirne nessuna; e l'errore fa assai più danno agli spiriti attivi e fervidi, che non ne faccia l'ignoranza ai grossolani e tardi.

Imitar non si debbono nè gli uni, nè gli altri; ma dopo aver fatta qualche osservazione importante su gli avvenimenti particolari, serbarla si deve per giudicarne secondo che trovansi altri argomenti che la confermino, o la rigettino: e solo allor quando le osservazioni giustificate si sieno con una buona induzione, stabilir se ne possono de' principj. Quelli che non riflettono a questo modo su ciò che leggono, non fanno che caricar la memoria d' una farragine di novelle da contare a canto al fuoco; e que' che pretendono di ridurre a massime tutti i fatti particolari, s'empiono di osservazioni contraddittorie, che non servono fuorchè a imbarazzare quando si vengono a paragonare fra loro, o a gettar nell' errore, se una piace più dell'altra o per la sua novità, o per qualche capriccio.

ARTICOLO XIV.

Dell' Inclinazione.

A Questi cattivi Ragionatori aggiugner si pos-sono quelli, i quali soffrono che *il loro* temperamento, o le passioni che dominano, influiscano su i giudizj che fanno intorno alle persone o alle cose, che han qualche rapporto al loro interesse attuale, o alle circostanze in cui si trovano. La verità è tutta semplice e pura; nè sa patir mescolanza. Ella è rigida ed inflessibile ad ogni interesse particolare; e l'Intelletto dovrebbe esserlo egualmente, poichè la sua eccellenza consiste nel seguir lei. Ciò che dee formare la sua occupazione propria e naturale, è di avere una giusta idea di ciascuna *cosa*; ma benchè tutti gli Uomini ne convengano, *pochi* l'impiegano a tal uso; basta che si figurino d'avere una buona causa fra le mani, tutto si crede permesso. Ma quante volte con questo zelo non si mascherano i propri interessi? Oltrechè una buona causa non ha bisogno di tai soccorsi. Quando sia buona realmente, la verità per se sola saprà sostenerla, sentachè la passione vi mescoli la menzogna, e la frode.

ARTICOLO XV.

Degli Argomenti.

V'Han delle Persone, le quali seguono un metodo non molto lontano dal precedente. Cercano dappertutto degli argomenti per sostenere un'opinione, e trascurano al tempo stesso o rigettano tutti quelli che favoriscono l'opinione contraria. Tanto più se dall'opinione abbracciata dipende la loro autorità, il lor vantaggio, il lor credito; altro più non chiedesi allora per determinarla. Non è egli questo però un accecarsi a bello studio, e calpestare la verità in luogo di averne quel rispetto che ella merita? Supposto che a questo modo ella pur si incontrasse, sarebbe un puro caso; e abbracciar si potrebbe egualmente anche l'errore. Chi truova la verità solamente sulla via che guida agl'impieghi, corre gran rischio di non sodisfar troppo bene ai suoi doveri.

V'ha un'altra via di munirsi di argomenti, meno colpevole, ma egualmente pericolosa, e che di ordinario seguono le Persone che leggon molto; ella è quella di empiersi il capo di tutto ciò che ritruovano pro e contro su tutte le questioni che studiano. Ciò loro non serve nè a decidere giustamente, nè a ragionare fondatamente, ma a cianciare all'infinito dall'una e dall'altra parte. Gli argomenti che dagli altri attingono, non fanno per così dire, che nuotar nella loro memoria; e se lor fortuscono di che ciarlare con qualche apparenza di ragione, non gli ajutan gran fatto a formare un sodo, e fisso giudizio. Questa verità di pratica non serve che a confonder la mente, tolrone che esaminate le

abbiano con tutta l'attenzione rivhiesta. In una parola egli è abbracciar l'ombra invece del corpo, e cercar piuttosto di lusingare il proprio orgoglio, che di abilitarsi veracemente. Il solo mezzo di riuscire a questo fine si è quello di formarsi idee chiare e distinte delle cose, e applicarvi de' termini fissi che le rappresentino. Fa di mestieri considerar queste idee in se medesime colle loro diverse relazioni, e non trastulla si con termini vaghi e indeterminati, che prender si possano in diversi sensi secondo il bisogno. Egli è nella percezione de' rapporti che le nostre idee hanno fra loro, dove consiste la vera scienza; e quando vedesi una volta fin dove elle s'accordano o si oppongono, si può allor giudicare di ciò che gli altri ne parlano, ed è inutile il ricorrere a' loro argomenti, che non sono sovente fuorchè plausibili sofismi. Con questo metodo impareremo a ben fissare lo stato delle quistioni, a vedere ove è il nodo, e a servirci de' propri lumi; laddove non si fa che seguir quelli degli altri quando si carica la memoria de' loro argomenti; e quando poi vengonsi a porre in dubbio i principj su cui son essi fondati, l'animo non sa più dove sia, e si truova costretto ad abbandonar questa implicita cognizione (1).

A R.

(1) *Chi sapesse seguire esattamente il metodo dall'Autor qui proposto, accorcierebbe par di molto il cammino che guida alla vera scienza. Esaminare attentamente in ogni quistione le prime dall'uno e dall'altra parte, afferrata la verità; più non s'avrebbe che a fissar bene le conchiusioni finali; e con un picciol numero di risultati la mente*

ARTICOLO XVI.

Della Precipitazione e della Impazienza.

Gli è contro natura amar la fatica per amore della fatica medesima. L'Intelletto sceglie sempre la via più breve per giugnere al suo fine, come pur fanno tutte le altre facoltà: egli vorrebbe arrivare ad un tratto alla cognizione di ciò che ha in vista, e passar dopo a qualche nova ricerca. Sia pigrizia o precipitazione, questo è che lo scosta dalla verità, e fa che contentisi d'un esame troppo leggiero e superficiale. Alcune volte ei si ferma mal a proposito sul testimonio altrui, perchè è più facile il credere, che il meditare e il riflettere. Altre volte s'appiga d'un solo argomento, cui riguarda come una dimostrazione. Quantunque la materia di cui si tratta, ne sia incapace, e sia d'uopo ricorrere alle probabilità dopo aver ben pesate tutte

tutte si vedrebbe al possesso dei principj delle cose senza aversi a stancare con un'infinità di idee inutili, tanto più difficili a ritenere quanto sono men chiare e precise. La vanità degli Accademici è quella che ha introdotto l'uso di disputar su di tutto dall'una e dall'altra parte. Gli Scolastici han creduto, che quest'esercizio dovesse giovar moltissimo ad aguzzare l'ingegno de' Giovani, e a renderli più abili. Ma sembra, che ad altro non abbia contribuito fuor che a renderli contenziosi, e non lasciar loro giammai in niuna cosa fissare un preciso e determinato.

te le ragioni che dir si possono pro e contra. Talora la probabilità lo determina, quando farebbe mestieri di una dimostrazione. Tutti quei traviamenti, e molt' altri, a cui dalla *pigrizia*, dal costume, dall'impazienza, e dalla *mancanza* di esercizio e d' attenzione son gli *Uomini* strascinati, vengono dal cattivo uso che gli Uomini fanno del loro Intelletto nella ricerca della verità.

Per ben riuscirvi converrebbe esaminar prima di quali pruove capaci sieno i diversi subbietti. A questo modo risparmierebbesi molta fatica inutile, e più prontamente si giugnerebbe al proposto fine. Un confuso ammasso di ogni sorta di pruove, e specialmente di quelle che in pure parole consistono, è non solamente un lavoro perduto, ma di più aggrava la *memoria*, e le impedisce di ritener le più sode. *L'esame è quello*, per mezzo di cui l'Intelletto discuopre ciò che v'ha di certo e di vero, e se ne pasce, e lo converte in proprio sugo; laddove con una cieca sommissione o colla precipitazione ei non fa che travedere la verità, e pascolarsi d'incertezze. E se una grande lettura lo mette in grado di ragionare all'infinito su cose infinite, nol rende certamente più abile, nè più illuminato.

Alla medesima impazienza si deve attribuire la poca cura, che comunemente ci prendiamo di salire all'origine degli argomenti; appena veggiamo qualche barlume, presumiam troppo della nostra vista, e passiamo subito alla conchiusione. Ella è questa la via più corta per giugnere alla chimera e all'ostinazione; ma certamente la più lunga e più difficile per arrivare alla scienza. Infatti che di questa va in traccia, dee per mezzo della concatenazione delle pruove scoprire la verità, e i fondamenti a' quali è appoggiata, di maniera che se l'impazienza gli fa

tra-

traſcurare ciò che avrebbe dovuto eſaminare attentamente, gli è forza ricominciare da capo, o altrimenti non arriverà alla ſcienza giammai.

L'inclinazione e il fervore che l'animo portano alla cognizione, vi fan ſovente un oſtacolo, ſe non s'ha cura di ben dirigerli. Ei s'affretta ſempre a far nuove ſcoperte, ei cerca la varietà degli oibietti, e non ſi ferma abbaſtanza ſu ciò che ha dinanzi agli occhj per correre a ciò che vede in lontananza. Chi attraverſa un paeſe a ſpron battuto, può ben dire in generale in qual modo ſia ſituato, e dare una leggiera deſcrizione d'una montagna, d'una pianura, d'una palude, d'un fiume, d'un boſco, d'un prato che qua e là ſi ritrovino; ma per ciò che riguarda l'eſſenziale, la natura del terreno, le diverſe ſpecie degli animali, la virtù delle piante, i coſtumi degli abitanti, è impoſſibile che faccia alcuna oſſervazione. Così pure non ſi diſcuoprono delle miniere ricche e abbondanti, ſe non ſi ha la cura di ſcavare un pò addentro. La natura aſconde d'ordinario i ſuoi teſori nelle viſcere de' monti. Se il ſoggetto è ſpinoſo, e fa il nodo è profondo, convien che l'animo impieghi tutta la ſua induſtria per diſcoprirlo, e non ſi ſtanchi finchè non ne ſia venuto a termine.

Si dee guardare però di non cadere nell'eſtremo contrario; vale a dire di non fermarſi ad ogni minuzia che ſi preſenti, e non credere, che ogni quiſtione più triviale racchiuda miſteri di ſcienza. Chi ſi traſtullaſſe a raccogliere tutte le pietruzze che trovaſſe per via, non diverrebbe perciò più ricco, nè più carico di gioje d'un che correſſe la poſta. Le verità non acquiſtano maggiore o minor prezzo, o ſi truovino facilmente o a fatica; giudicare ſi deve del lor valore dall'influenza e dall'utilità che aver poſſono. Noi non dovremmo impiegare per un minuto a

fare offervazioni inutili ; ma trafcurare non fi devono quelle che fervir poffono a ftendere le noftre viffe, e recar più oltre le noftre fcoperte nelle materie importanti, abbenchè interrompano il noftro corfo, e richieggano una lunga e penofa attenzione.

Vi ha un' altra precipitazione, che fi fpeffo traviare lo fpirito, fe è abbandonato a fe medefimo, e alla propria condotta. Pieno d' ardore per la varietà degli obbietti e per l' eftenfione delle fue cognizioni egli paffa toffo a conchiufioni generali, fenza venire ai minuti efami fu cui fondare dovrebbe queffi affanni. S' avvifa di divenire con ciò più valente, ma in luogo di arricchirfi di realità non fi pafce che di chimere. Le fpeculazioni appoggiate a fondamenti sì deboli non poffono effer ferme, e fe non cadono per fe ffeffe, egli è certo, che foffener non poffono l'urto di una vigorofa oppofizione. Egli è per queffa ragione, che molti troppo pronti a formarfi delle idee generali e delle teorie mal concepite, fi trovan poi affai meno avanzati che non credevano, quando fi fanno ad efaminar più dappreffo da fe medefimi le maffime che han adottate, o quando da altri fono affaliti. Non può negarfi, che le offervazioni generali fondate fopra un efatto e minuto efame non fieno un vero teforo, ficcome quello che chiude molto in poco fpazio; ma tanto maggior cura ufar fi deve appunto a farle dirittamente, perchè fi va a rifchio di prendere dell'orpello per oro puro, e di efporfi ad una perdita vergognofa invece di far un ricco guadagno. Una o due particolarità poffon dare occafione alle noftre ricerche, ed è bene fervirfene a queff' ufo; ma fe toffo fi volgono in regole generali, non fi lafcia quafi mai di prender abbaglio. Io l' ho già detto: i fatti non fon tutti al più che i materiali delle fcienze, e fe

ci

ci contentiamo di caricarne la memoria, egli è un imbarazzo inutile. Allo ſteſſo modo chi tutto erige a principio, s' aggrava d' un egual peſo, e s' eſpone oltre ciò a ricevere aſſai più errori. Son due eſtremi da evitare con egual cura, e chi ſa tenere un giuſto mezzo, è meglio in grado di dar buon conto delle ſue applicazioni.

ARTICOLO XVII.

Dell' Incoſtanza.

UN altro difetto che è di peſſima conſeguenza al pari del precedente, e che viene da un principio di pigrizia meſcolata coll' orgoglio, è la leggerezza, con cui ſi paſſa da un oggetto ad un altro. V' han degli Uomini, che ſi ſtancan ſubito d' ogni coſa, non ſan tollerare l' applicazione, e l' aſſiduità; e han tutto lo ſdegno ad uno ſtudio ſeguito e continuato, come le Dame di Corte ad un abito uſato, e caduto di moda.

ARTICOLO XVIII.

Dello ſtudio ſuperficiale.

V'Han altri che per acquiſtarſi la riputazione di Letterati cercan avere di tutto *una leggiera tintura*. Queſte due ſpecie di Perſone poſſon formarſi delle idee vaghe ſu molte coſe, ma ſon ben lontane dalla via che guida alla ſcienza e alla verità.

ARTICOLO XIX.

Della Scienza univerſale.

IO non ho quì intendimento di biaſimare coloro, i quali amano di aver *qualche idea* ſu tutte le ſcienze: ciò è utile e *neceſſario ancora* per ben formar l'Intelletto. Ma converrebbe prendere una ſtrada diverſa da quella che ſi batte comunemente, e proporſi tutt'altro ſcopo. V'hanno alcuni che s'empiono per così dire, di ritagli di tutte le ſcienze, affine di poter ragionare di tutto col primo, in cui s'avvengono. La lor memoria, ſecondo che eſſi credono, è un magazzino ineſauribile, da cui trar poſſono onde fornire a qualunque converſazione. Ma ciò non vale che a luſingare il loro orgoglio, e a farli ciancieri. Confeſſo, ch'egli è un talento pregevoliſſimo l'aver una ſoda ed eſatta cognizione della più parte o di tutti gli obbietti, ſu i quali ſi può riflettere. Ma un ſol Uomo non è capace di giugnere a tanta perfezione: almen gli eſempj di quelli che vi ſi appreſſano, ſon così rari, che io non sò, ſe propor ſi debbano come modelli da imitare nella condotta ordinaria dello Spirito umano. Lo ſtudio eſatto de' noſtri doveri

come

come Uomini e come Cittadini, basta pur solo ad occuparci interamente: e pochi sono che pur se ne istruiscano come converrebbe. Sebben però sian pochissimi, che portin le loro viste fino ad una cognizione universale, io non dubito, che se si prendesse il buon sentiero, e se si seguisse un metodo ben regolato, quelli che han molto agio non fossero per andare assai più avanti che non van d'ordinario. Altronde lo scopo che dee aversi di mira nello studio superficiale di quelle cognizioni, l'apprender le quali non è di un interesse immediato, si è di avvezzar l'Intelletto ad ogni sorta di idee, e ad esaminare i rapporti che han fra loro. L'uso delle diverse maniere di ragionare e di cercare la verità, che i più abili han praticato, non può che dare all'Intelletto dell'estensione, della sagacità, della penetrazione, e molta destrezza a volgere da tutti i lati il soggetto che ei medita. Senzachè questa leggiera tintura di tutte le scienze unita all'indifferenza, di cui abbiam già parlato, serve a prevenire un altro difetto, che è pur troppo comune, e dove cadono gli Uomini, che non sono imbevuti che di una sola scienza particolare. Avvezzi a quest'unico obbietto a lui strascinano tutti gli altri, e li riguardano tutti sotto allo stesso punto di veduta, comunque siano tra lor discosti. Un Metafisico riduce la coltura de' giardini e de' campi a idee astratte senza avere alcun riguardo alla Storia Naturale, e un Chimico al contrario sottomette la Teologia alle massime del suo laboratorio. Ho conosciuto io medesimo un abil Musico, il quale spiegava con tutta serietà le sette giornate di *Mosè* colle note di musica, come se questa armonia avesse servito di base alla Creazione. Egli è perciò importantissimo l'impedire, che l'animo non resti prevenuto a favore di una particolare scienza, e

parmi, che il miglior mezzo per impedirlo sia quello di dargli una esatta idea di tutto il mondo intellettuale, ove vi possa vedere l'ordine, il grado, e la bellezza di tutte le parti, e lasciare a ciascuna scienza i confini che la racchiudono, e l'uso che dee farne.

Se gli Uomini attempati credono inutile questa precauzione, e per loro impossibile, è ragionevole almeno che si prenda a riguardo della gioventù. Lo scopo dell'educazione, come ho di già offervato, non è di render gli Uomini perfetti in alcuna scienza, ma di aprir loro la mente, di maniera che sien capaci di riuscire in tutto quello, a cui dopo si applicheranno. Se l'intelletto s'avvezza per lungo tempo a pensare in un certo modo, ei prende in ciò la piega, in maniera che non si può volgere ad altra parte se non con fatica. Affine dunque *di procurargli* tutta la libertà necessaria, credo che sia bene esercitarlo nel vasto oceano di tutte le scienze, non per munirlo di un sapere più ampio, ma per rendetlo più attivo e più libero.

ARTICOLO XX.

Della Lettura.

PArecchi fu questo punto s'ingannano. Quelli che han letto molto, han fama di Persone valenti; ma ciò non è sempre vero. La lettura ci fornisce i materiali delle cognizioni; ma non v'ha che la sola meditazione, la quale li digerisca, e ce li volga in uso. Può dirsi a questo riguardo, che l'Uomo è un animale che rumina; non basta empirsi di un fascio di notizie disparate: se non le andiam masticando a diverse riprese, servir non ci possono di nutrimento, nè renderci più robusti e più vigorosi. E' vero, che trovansi degli Scrittori, ove si scuoprono visibilmente le tracce d'una profonda meditazione, d'uno squisito ragionamento, e di idee ben sostenute. Esser potrebbono d'un gran soccorso, se tutti que'che li leggono, volessero o sapessero profittare de'loro lumi, e seguire il loro esempio. Non v'ha che questo d'essenziale; tutto il resto non si riduce che a fatti, i quali non servono tutt'al più, che ad arricchir la memoria. Il frutto principale dipende dalla meditazione; convien esaminare l'estensione, la forza, la connessione di ciò ch'è scritto; e quando tuttociò non si vegga, non serve a nulla: non son che pezzi staccati, i quali nuotano nel cervello alla rinfusa. Quando non si fa che ripetere ciò che gli altri hanno detto, o produrre le lor ragioni, non è che un atto della memoria, il giudizio non diventa perciò migliore. Una scienza di tal natura non è fondata che sul rapporto d'altrui, e l'ostentazione che se ne fa, non è altro che un discorrere macchinalmente, e spessissimo sovra falsi principj. Pop-

ciocchè non tutto quello che ne' libri si trova, è fondato sempre sovra principj solidi e chiari; e la più parte di coloro che leggono, non sempre son ben disposti ad esaminarlo con tutta la necessaria cura, come que' soprattutto che dopo essersi arrolati a un partito non cercano se non ciò che può favorire le loro opinioni. Spiriti siffatti si privano per se stessi della verità, e di tutto il vantaggio reale che trar potrebbono dalla lettura. Altri che per le opinioni han maggiore indifferenza, mancano d' attenzione e d' industria. La mente per se stessa non ama la fatica di seguire ogni argomento fino a' suoi principj per vedere se è ben fondato o male: questo solo esame però fa, che uno della lettura profitti assai più d'un altro. E sebbene questa operazione sia penosa a principio; qualora colla severità di qualche buona *regola* la mente vi si accostumi, l' esercizio la renderà presto agevole. Quelli che v' hanno formato l'abito, veggono per così dire in un' occhiata il principio buono o cattivo su cui un argomento è fondato, e sono i soli che abbian la vera chiave de' libri, e il filo che attraverso al labirinto d' una infinità d' opinioni e d' Autori può condurli sicuramente alla certezza e alla verità. Questo è quello, che a' Giovani Studenti insegnar si dovrebbe, affinchè della loro lettura potessero approfittare. Quei che non hanno idea di quest' esercizio, crederanno al contrario, che se ne' libri che leggono, s' appigliassero a seguir passo passo ogni argomento infino alla sua origine, non farebbono ne' loro studj quasi niun progresso. La quale obbiezione varrà assaissimo principalmente presso coloro, i quali leggono colla mira di parlar molto, e d' imparar poco. Ma io domanderò, qual debba esser la via che tener deve un Uom ragionevole per giugnere alla scien-

ſcienza e alla certezza, e oſerò dire a coloro, che queſto fine propongonſi, che chi va adagio, ma con paſſo fermo e coſtante in una via dirittà e ſicura, arriverà più preſto al fine del ſuo corſo, che quello il quale corra di gran galoppo, ma ſi fermi con tutti i paſſaggieri che incontra.

Si può aggiungnere, che queſta maniera di leggere con riſleſſione non è penoſa fuorchè a principio, e toſtochè ſe ne fia formato l'abito, ſi pratica ſenza alcun intoppo, e ſenza interrompere mai il corſo della lettura. L'azione, e le viſte d'un animo avvezzo a queſt'eſerciaio, ſono prontiſſime, e un Uomo uſato a riflettere a queſto modo penetra sì avanti al primo ſguardo, che d'un lungo diſcorſo ſarebbe d'uopo, per ſpiegare ad un altro ciò ch'egli vede ad un tratto. Oltreciò toſtochè ſuperate ſi ſieno le prime difficoltà, il piacere e il vantaggio che ſe ne traggono, eccitano vivamente lo ſpirito alla lettura, la quale ſenza di ciò non ſi può chiamare ſtudio ſe non improptiiſſimamente (1).

A R-

(1) *Allorchè non ſi applica a ſtudj nuovi, un altro eſercizio pur dee farſi in ſul principio che è importantiſſimo. Scelto l'Autore più eccellente nella facoltà che prende a ſtudiare, non dee contentarſi di leggerlo, e conſiderarlo attentamente, ma dee farne l'eſtratto per aver ſotto occhio in compendio le principali coſe che vi ſi contengono, e poterle con maggiore facilità ricorrere nuovamente e quante volte può eſſere di*

ma-

ARTICOLO XXI.

De' Principj medj.

PER ajutarsi in questa parte, e cessar la fatica di salire ogni volta ai primi principj con una lunga serie di riflessioni, parmi, che l'animo avrebbe a procacciarsi varie stazioni, cioè dei principj medj, a cui ricorrere nell'esame de' casi particolari che gli si offron per via. Sebbene questi principj non sieno evidenti per se medesimi, contuttociò qualora siano tratti dai primi con una buona ed esatta diduzione, possiam riposarvici come su verità incontrastabili, e servircene a provare altri punti che ne dipendano per una collegazione più immediata di quella che hanno colle massime generali. Questi principj medj possono servirci d' indizi per

---

mestieri. Lo stesso sarà bene ch' ei faccia pure con due o tre altri. Allorchè sia pienamente in possesso della materia, capitandogli altri libri che di lei trattino, basterà, che in leggendo segni nel margine colla matita, o coll'ugna i passi più nuovi, o più importanti, che vi incontra, e faccia di questi una nota.

Il P. Malebranche *per trarre maggior profitto dalla lettura un altro mezzo suggerisce, che può ossere utilissimo. Veduto il titolo delle quistioni vorrebbe egli, che ci provassimo a scioglierle da noi medesimi prima di leggere la soluzione dell' Autore. Per esercitare l'ingegno e avvezzarlo a pensar da se non v' ha nulla di meglio.*

per far vedere ciò che è nel retto ſentiero della verità, e ciò che ſe n'allontana. Così fanno i Matematici, i quali non uſan già ad ogni nuova dimoſtrazione di ſalire ai primi aſſioni attraverſo ad una lunga ſerie di propoſizioni che ſon frammezzo. Certi teoremi, che ſovra a buone dimoſtrazioni eſſi han fiſſato, ſervon loro a riſolvere un'infinità di propoſizioni, che ne dipendono, con eguale evidenza, come ſe la mente ripaſſaſſe di nuovo tutti gli anelli della catena, che li lega ai primi principj evidenti per ſe medeſimi. Convien però anche nell'altre ſcienze ſtabilir queſti principj medj colla medeſima cura, eſattezza, e indifferenza, con cui i Matematici fiſſano i loro gran teoremi. Altrimenti ſe ſi adottano ſull' altrui fede o per inclinazione o per intereſſe, in fretta, e ſenza un ſerio eſame e ſenza pruove convincenti, non facciam che tendere un laccio a noi medeſimi, e abbandonarci a piè giunti e ad occhj chiuſi, per quanto da noi dipende, all' errore, alla menzogna, e alla falſità.

ARTICOLO XXII.

Della Parzialità.

IN quella guiſa che v'ha riſpetto alle opinioni una parzialità che fa traviare la mente come già abbiam dimoſtrato; così pure ve n'ha un'altra riſpetto agli ſtudj che di molto pregiudica all' eſtenſione delle noſtre cognizioni. Per ordinario apprezziam più le ſcienze, alle quali ci ſiamo applicati, che quelle che abbiam neglette, come ſe le prime ſolamente foſſero degne della noſtra attenzione, e le altre non foſſero che un vano e inutile traſtullo. Che

ciaſ-

ciascun abbia del genio per la scienza, ove ha fatto il suo studio particolare, non v' ha alcun male: la cognizione, e un vivo sentimento di ciò che ella ha di bello, e di utile, anima a proseguirla, e a portarla più oltre. Ma il disprezzo di tutte le altre scienze, come se a fronte della Giurisprudenza, o della Medicina, o della Astronomia, o della Chimica, o anche di qualch' arte inferiore non foser nulla, è indizio d' uno spirito piccolo, pien d' orgoglio e di vanità. Oltrecciò egli chiude l'ingegno in ristrettissimi confini, e gli impedisce di stender l'occhio sull' altre parti del mondo intellettuale, che son forse più belle e più fertili che non il terreno ch' egli ha trascelto, e che oltre alla novità degli obbietti potrebber fornirgli l'occasione di meglio coltivare questa parte medesima a lui sì cara.

Sebbene una tale parzialità non arrivi sempre a ispirar del disprezzo per tutti gli altri studj, avvien però di sovente, che si ha troppa condiscendenza per un certo studio particolare, e mal a proposito si fa servire a spiegare altre Scienze, con cui può dirsi che non abbia pure la menoma relazione. V' han per esempio dei Matematici sì prevenuti a favore del loro metodo, che introducon le linee, e le figure fin anche nello studio della Teologia, e nelle ricerche di politica, come se nulla scoprir si potesse, nè svilupparе senza del loro ajuto. V' hanno altri che avvezzi alle speculazioni trattan la Fisica da Metafisici, e la spiegano coll' idee astratte della Logica. Ma chi vuol ben guidare il suo Intelletto nella ricerca della verità fuggir deve accuratamente tutte queste miscellanee stravaganti, e non trasportare per un capriccio ridicolo ciò che vi ha di buono e di utile in una scienza, ad un' altra ove non serve che ad

imbro-

imbrogliare, e confonder la mente. S'egli è vero, che le cose non voglion essere male amministrate, egli è vero non meno, che non voglion esser mal intese. Egli è d'uopo considerarle quali sono in se stesse, e allor vedrassi, di qual maniera s'abbiano ad intendere. Per averne una giusta idea conviene applicar l'Intelletto alla loro inflessibil natura, e alle loro relazioni inalterabili, non pretendere di trar le cose a' nostri pregiudizj.

V'ha un'altra parzialità a' Letterati assai comune, e non meno pericolosa nè men ridicola della precedente, io voglio dir la mania, che alcuni hanno d'attribuire una scienza universale agli Antichi, ed altri a' Moderni. *Orazio* in una delle sue Satire deride con molta grazia l'incapricciamento, che alcuni avevano per gli Antichi in materia di poesia. Lo stesso ridicolo può trovarsi rispetto alle altre arti o scienze. Alcuni ammetter non vogliono opinione nessuna, ove appoggiata non sia all'autorità degli Antichi, che al loro avviso in Letteratura eran tutti giganti. Non si dee secondo loro por nulla nel tesoro delle scienze, e della verità, se non ha il conio della Grecia o di Roma: e dopo que' giorni avventurati appena consentono, che gli Uomini abbiano avuto più la facoltà di vedere, di pensare, e di scrivere. Gli altri non sono meno stravaganti; disprezzan essi tutto ciò che gli Antichi ci han lasciato, e innamorati delle nostre scoperte, e delle nostre invenzioni moderne, non sanno alcun conto di ciò che le ha precedute, come se tutto quello che antico si chiama, all'ingiurie del tempo esser dovesse soggetto, e la verità fosse anch'ella sottoposta ad ammuffire, e a corrompersi. Io son d'avviso, che gli Uomini rispetto ai talenti naturali sien presso a poco ognora

ſtati i medeſimi. L'educazione e la moda ſon quelle che han poſta una grande diverſità fra le diverſe età di parecchi paeſi, e han fatto, che una generazione nell'arti e nelle ſcienze ha avanzato un'altra di lunga mano. Ma la verità è ſempre la ſteſſa, il tempo non l'altera, e non val eſſa nè più nè meno per eſſere d'una tradizione o antica o moderna. Ne' primi ſecoli vi ſono ſtati degli Uomini grandi per le loro ſcoperte, e pei loro ſcritti; ma ſebbene eſſi meritino il noſtro ſtudio, non hanno però eſaurito tutti i teſori, molto hanno laſciato per eſercitare l'induſtria e la ſagacità de' ſecoli poſteriori, e altrettanto farem noi pure co' noſtri poſteri. Ciò che or ſi riceve con venerazione a cagione della ſua antichità, è ſtato nuovo una volta, ma non valea meno perciò; e quello che noi attualmente per la ſua novità abbracciamo, parrà ben antico all'età futura, ma non ſarà perciò nè men vero, nè men coerente alla natura. Non v'ha quì alcun luogo di contrapporre gli Antichi a' Moderni, e di aver diſguſto per gli uni o per gli altri. Chiunque ſa avvedutamente condurſi nella ricerca della verità, e della ſcienza, deve raccogliere tutto quello che può di lumi e di ſoccorſi da qualunque parte gli vengano, ſenza riſpettare l'errore, nè abbandonare le verità ovunque ſi truovino (1).

Un'

(1) *Il diſprezzare gli Antichi è effetto di leggerezza, l'innalzarſi ſovra i Moderni è ſovente effetto di vanità o d'invidia. Gli Autori recenti ſon troppo a noi vicini, e la lor riputazione troppo facilmente può oſcurare la noſtra. Gli Antichi al contrario ſono in troppa lontananza per*

poter

Un'altra parzialità pur si vede, la quale alcuni stringe alle opinioni ricevute, ed altri ne allontana. I primi credono impossibile, che tanti Uomini si ingannino, e che gli occhj d'una sì gran moltitudine non veggan chiaro; non osan pure spinger lo sguardo al di là delle opinioni ammesse nel luogo o nel secolo, in cui vivono, nè lusinganſi d'esser più saggj de'lor vicini: quindi conchiudono, che l'opinione comune è la sola che sia vera. Contenti di seguire la folla, essi credono d'andar diritto; almeno vanno a lor bell'agio, e per essi è presso a poco lo stesso; di più non chieggono. Ma sebbene il proverbio ordinario, che dice: *la voce del popolo è voce di Dio* (a) si riguardi come un assioma, io non so però, che Iddio abbia pronunziato giammai i suoi oracoli per bocca della moltitudine, nè che la natura abbia mai comunicato i suoi segreti per *mezzo* del volgo.

V'hanno all'opposto alcuni altri, i quali rigettano tutte le opinioni volgari, come ridicole, e false. Tostochè la *Bestia ha più teste*, com'essi dicono, abbraccia un partito; questa ragione lor basta per conchiudere che la verità non vi si trova. Essi avvisano, che le opinioni del volgo siano adattate alla sua intelligenza, ed ai fini di coloro che lo governano; e che

---

poterci pregiudicare. Quindi ove trattasi di confronto, questi a quelli si preferiscono più volentieri. E v'ha par di quelli, che a' loro Contemporanei non potendo contrapporre il merito proprio, cercano di contrapporvi quel degli Antichi per abbassarli pure in qualche modo.

(a) Vox populi vox Dei.

che se vuolsi scoprire la verità, convenga al-lontanarsi dalla strada battuta, ove non trovansi a lor giudizio che spiriti bassi, e servili, che alla cieca, e carpone van sulle tracce delle lor guide. Egli è perciò, che questi rari Ingegni non hanno gusto che per le nozioni straordinarie: tutto ciò che è adottato comunemente, ha per loro l'impronta della Bestia, e indegno reputano della loro penetrazione il prestarvi orecchio: tutti i loro pensieri non si aggirano che su paradossi, e li cercano, gli abbracciar, gli spacciano, e si lusingano per questa foggia di distinguersi dalla ciurma. Ma che una cosa sia comune o no, ciò non la rende nè più vera, nè più falsa, e non dee per conseguenza formare niun pregiudizio nelle nostre ricerche. Noi non abbiamo a giudicar delle cose secondo le opinioni, ma delle opinioni secondo le cose. E' vero, che la moltitudine *d'ordinario* non ragiona troppo dirittamente, e che perciò ella debb'esser sospetta, non già seguirsi come una guida infallibile; ma i Filosofi che hanno abbandonato le opinioni volgari, son caduti anch'essi in errori stravaganti al pari di quei del volgo. Non sarebbe egli una solenne pazzia il non voler respirare nè bere, perchè la plebe fa dell'aria e dell'acqua lo stesso uso che facciam noi? E sarebb'egli ragionevole il privarci di certi comodi della vita, perchè non sono in grido nel paese ove s'abita, e non sono a notizia di tutti quei del contado?

La verità sia alla moda o nol sia, è la sola misura delle nostre cognizioni, e l'obbietto solo dell'Intelletto. Tutto ciò che da lei si scosta sia comune o rarissimo, non è che mera ignoranza, o anche peggio.

V'ha un'altra parzialità, la qual fa, che imponghiamo a noi stessi, e scarso profitto ricaviamo

mo dal noſtro leggere: io voglio dire il coſtume che abbiamo di abbracciar toſto le opinioni degli Autori che leggiamo, allorchè favoriſcon le noſtre, e di appoggiarci alla loro autorità come a ſolidi fondamenti.

Non v'ha quaſi nulla, che più abbia pregiudicato alle Lettere, che l'aver dato il nome di *ſtudio* alla *lettura*, e preteſo, che un Uomo, il quale molto abbia letto, ſia lo ſteſſo che un Valent'Uomo.

Tutto quello che ſi può ſcrivere, ſi riduce o a *fatti*, o a *raziocinj*. I fatti ſon di tre ſpecie.

O riguardano gli Agenti neceſſarj, e le loro azioni reciproche, ſia che ſi laſcino operare ſecondo il corſo ordinario della natura, ſia che l'induſtria degli Uomini gli applichi gli uni agli altri per far degli eſperimenti.

O riguardano gli Agenti liberi, ſopratutto le azioni degli Uomini ridotti in Società (il che forma la Storia della vita civile, e de' coſtumi).

O finalmente riguardano le opinioni.

Egli è in queſte tre coſe, s'io non m'inganno, ove conſiſte ciò, che ſi chiama comunemente *ſapere*. Altri forſe v'aggiungeranno la *Critica*; ma alla fine non è anch'eſſa che una materia di fatto, e ſi riduce a dire, che un tal Uomo, o molti Uomini hanno applicato ai tali ſuoni le tali idee (3).

Io

(3) *Il nome di* Critica *viene uſato da noi in un ſenſo aſſai più largo; e intendiamo per eſſa un eſame ragionato di una coſa qualunque per iſcoprirne la verità o la falſità, ove ſi tratti di ma-*

Io comprendo ſotto al nome di *raziocinio* tutte le ſcoperte che la Ragione umana può fare circa alle verità generali, o ſi truovin eſſe per intuizione o per dimoſtrazione, o per via di conſeguenze probabili. Se non è queſto ſolo ove la ſcienza conſiſte, perchè può conoſcerſi filoſofia la verità o la probabilità delle *proposizioni* particolari, egli è certo però, che queſto debba eſſere il fine di que' che cercano di coltivare il loro ſpirito, e renderſi abili colla lettura.

Or non è già da negare, che i libri ſiano di gran ſoccorſo alla mente, e che la ſomminiſtrano de' mezzi di pervenire alla ſcienza; ma è da temere, che non impediſcano molti dall'arrivare a quella che è ſoda e vera. Io oſo dire puranche non eſſervi coſa, ove l'Uomo debba procedere con più riguardo, che nell'uſo dei libri, i quali ſenza di tale precauzione *ſervon* piuttoſto di paſſatempo, che di *utile occupazione*, e non accreſcono che pochiſſimo *le noſtre* cognizioni.

Non è raro il trovar degli Uomini che dannoſi alla lettura con un' *aſſiduità* inſaticabile ſino a dimenticarſi di mangiare e di *dormire*, e che non divengono più dotti contuttociò, comechè non ſi poſſa attribuire il poco progreſſo che fanno, ad alcun difetto delle loro facoltà intellettuali. Il mal è che qui ſi ſuppone, che la ſcienza d'un Autore s'infonda nell'animo di chi legge le ſue opere, la qual coſa è anche vera, ma non mercè della ſola lettura. Convien leggere, e intendere ciò che ſi legge; nè già ſol-

tan-

---

materie di raziocinio o di fatto, e i pregj e i difetti ove ſi tratti di materie di gusto.

tanto ciò che è affermato o negato in ciascuna propoſizione (benchè molti Leggitori vi abbiano che non van pur tanto innanzi) ma veder l'ordine e la ſerie de' ragionamenti, oſſervare la forza e la chiarezza della loro connеſſione, e ben eſaminare i fondamenti, ſu di cui ſono appoggiati. Quando tutto ciò non ſi faccia, legger ſi ponno le opere di un Autore ragionevoliſſimo, di cui ben ſi intendano e la lingua e le propoſizioni, ſenza cavare alcun frutto del ſuo ſapere. Imperocchè queſto non è ripoſto che nella connеſſione certa o probabile delle idee ch' egli impiega; e ſe queſta connеſſione non ſi rileva, non può nulla giudicarſi intorno alla certezza, o alla probabilità di ciò ch' egli avanza. Tutto ciò che ſi ammette ſenza di queſta cognizione intima, ſi ammette ſulla parola dell' Autore ſenza averne internamente niuna certezza. Perciò io non mi meraviglio che v' abbian degli Uomini, i quali abbondano di citazioni, e non parlano che di autorità: egli è queſto il ſolo fondamento, ſu cui eſſi fabbricano i loro ſiſtemi. Può dirſi, che e' non hanno, che una ſcienza implicita, e di ſeconda mano, e che azzicano giuſto quando l'Autore onde han tratte le loro opinioni, fortunatamente ha colto egli nel ſegno; ma ciò non chiamaſi certo ſaper le coſe.

Gli Scrittori dell'età noſtra o delle paſſate buoni teſtimonii eſſer poſſono de' fatti che ci raccontano, e ſulla loro parola poſſiam riceverli (4); ma la loro autorità non arriva più oltre, ella

(a) *Quantoè abbiano però le condizioni accennate nel Lib. IV. Cap. 16. del* Saggio Filoſofico ſull' Umano Intelletto.

ella non può influir punto sulla verità o la falsità delle opinioni, le quali con tutt' altra regola voglion essere esaminate, regola che questi Autori medesimi han dovuto seguire, se han voluto giugnere ad una solida cognizione, e che noi pure dobbiam praticare dal canto nostro, se *amiam* di arrivare allo stesso fine. E' vero, *che essi* hanno per noi cercate le pruove, e in tal ordine le han disposte, che si può incontanente vedere la verità o probabilità de' lor sentimenti. Ci han essi risparmiata questa fatica; e noi forse l'avremmo invano intrapresa, o non vi saremmo così ben riusciti com' essi han fatto; Checchè ne sia, molto debito noi abbiam certamente a' giudiziosi Scrittori di ogni secolo di averci fatto parte delle loro scoperte. Ma trattasi di farne buon uso, il qual non consiste a scartabellare in furia i loro libri, e a caricar la memoria delle loro opinioni, o di ciò che hanno detto di più riguardevole, ma a seguire i loro ragionamenti, ad esaminare le loro pruove, e a giudicare in appresso della verità o falsità, della probabilità o improbabilità di ciò che avanzano. *Conoscere* è *vedere*, ed è la più solenne di tutte le pazzie il credere di poter vedere cogli occhj d' un altro, con quantunque fermissimo tuono ci venga pur egli asficurando, che nulla è più visibile di ciò ch' ei dice. Infino a tanto che noi veggiam noi medesimi co' nostri occhj propri, e che il nostro proprio Intelletto non lo comprende, noi andiam sempre fra le tenebre, e non siamo niente meglio istruiti, qualunque vantaggiosa idea aver possiamo di un Autore.

Euclide ed *Archimede* a buon diritto son riputati valenti, e si sa, ch' essi han dimostrato i lor teoremi: tuttavolta se alcun leggesse i loro scritti senza comprendere la connessione delle lor pruove, e la giustezza delle lor dimostrazioni,

avreb-

avrebbe bell' intendere la significazione de' loro termini; non sarebbe perciò nelle Matematiche più inoltrato di prima; potrebbe creder bensì ciò che han detto, ma non già averne una giusta idea.

ARTICOLO XXIII.

Dell' Ostinazione.

NOn so, se quelli che si ostinano in ciò che han fissato una volta, il facciano, perchè amanti divengano delle loro prime cognizioni, o perchè manchino di vigore e d' industria per recar le ricerche infino all' ultimo, o perchè s' appaghino facilmente del più leggiero barlume. (1) Quel ch' è certo si è, che la più parte degli Uomini si abbandonano a' primi giudizj dell' animo loro, e han per le loro prime idee quella tenerezza medesima che per un figlio primogenito. Egli è questo un difetto grandissimo, perciocchè l' ostinazione a non voler nulla credere di quanto si è ammesso una volta, non viene da amore che s' abbia al vero, ma da una cieca sommissione a ciò che tale rassembra. Può dirsi, ch' egli è rendere un ingiusto omaggio non già alla verità, che non cercasi, ma all' opinione imbevuta a caso qualunque siasi. Egli è un abuso in-

(1) *Un' altra ragione vi può aver luogo massimamente ove trattasi d' opinioni già concepite da lungo tempo, ed è, che il nostro amor proprio duro fatica a persuaderci, che noi ci siamo per tanto tempo ingannati, e cerca ogni modo d' opporsi a questa persuasione per lui troppo umiliante.*

[illegible]

AR-

ARTICOLO XXIV.

Della cieca Rassegnazione.

AL contrario v'han degli Uomini, che rassegnano il lor giudizio all'ultimo che parla, o all'ultimo libro che leggono. La verità non mette mai radice nell'animo loro, e non vi fa la minima impressione. Simili a' Camaleonti vestono il colore di tutto quello che li circonda, e ne cambiano tostochè un nuovo obbietto lor si avvicina. Ma che una opinione sia proposta e accettata oggi o domani, non è sicuramente un indizio della sua certezza, e non dee muoverci punto a darle la preferenza. Il più presto o più tardi in quest'incontro è un puro caso, non già la regola del vero o del falso. Non v'ha alcuno che nol confessi: e perciò quando trattasi di cercare la verità, dovrebbe ognuno guardarsi dall'influenza di tutti gli accidenti di egual natura. L'abbracciare un'opinione per la sua novità, o ritenerla perchè si è abbracciata già da gran pezzo, vale lo stesso come il giuocare alla ventura ciò che si ha a credere. Le buone ragioni debbono sole determinare il giudizio, l'animo esser deve ognor pronto ad ascoltarle, e secondo il lor suffragio soltanto egli deve indifferentemente o rigettare o ammettere qualunque sorta di opinioni o le sapesse già prima, o nuove gli giungano.

ARTICOLO XXIV.

Delle Parole.

QUantunque io abbia discorso più lungamente altrove (*Saggio sull' Umano Intelletto* Lib. III. Cap. X.) dell' abuso che fassi delle parole, tuttavia le scienze son così piene di termini particolari, che non son mai avvertiti abbastanza coloro, che amano di ben guidare il loro Spirito nella ricerca della verità, a non ammettere alcuno di questi termini, comunque autorizzati siano nelle scuole, senza averne una esatta idea. Un vocabolo può essere molto in grido presso di certi Autori, e *venir impiegato* per qualche cosa di reale, *ma se quegli* che legge le loro opere, non può formarsi di questo preteso essere una idea distinta, un tal vocabolo non sarà per lui che un vano suono insignificante, e non varrà niente più, per quanto ne sia detto, che se egli si applicasse *ad* un puro nulla. Que' che amano di avanzarsi nelle cognizioni, non già d' ingannar se medesimi, o gonfiarsi vanamente di un pò d' aria articolata, devon fissare per regola fondamentale di non pigliar mai le parole per le cose, e di non supporre che i nomi, i quali truovansi su pe' libri, significhin degli enti reali nella natura, insino a tanto che di questi enti non abbiano idee chiare e distinte. Non so, se mi si accorderebbe la permissione di collocare *le forme sostanziali*, e le *spezie intenzionali* fra i termini appunto che non significan nulla; ma io son persuaso certamente, che questi grandi vocaboli delle Scuole non abbiano alcun senso, e

che

che tutto quello che intorno a loro credesi di sapere, finisca con una pomposa ignoranza (1). Non a torto ci lagniamo, che di questi termini assai quantità si ritruova negli scritti di alcuni Filosofi (2), e che ad essi ricorrono per supplire al difetto de' lor sistemi, e nascondere sotto un velo ciò che non intendono. Checchè ne sia, l'opinione che s'ha ordinariamente che v'abbiano nella natura degli effetti, i quali cor-

ris-

(1) *La chimera delle forme sostanziali è dovuta appunto all'ignoranza, in cui erano i Peripatetici delle cagioni tanto prossime, come rimote degli effetti naturali, e alla maniera che avevano al tempo stesso il voler tutto spiegare. Vedevano per esempio, che un legno posto sul fuoco si cangia in cenere: invece di dire che il fluido igneo penetrando le parti del legno le separa le une dall'altre, e facendone partire le più volatili e leggiere, cioè il fuoco solido contenuto nel legno medesimo, l'aria, l'olio, l'acqua ec. vi lascia solo le fisse e pesanti, cioè la terra, il sale, le parti metalliche ec.: concepivan nel legno una materia o sostanza indefinibile che ne formasse la base, concepivano quindi le qualità del legno non come semplici modificazioni, e maniere d'esistere di questa sostanza, ma come tanti esseri particolari a lei aggiunti; all'aggregato di questi esseri davano il nome di forma sostanziale; e supponevano di spiegar tutto dicendo, che il fuoco obbliga la forma sostanziale del legno a partirsene, e che alla materia che rimane, sopravviene la forma sostanziale della cenere.*

(2) *Degli Scolastici principalmente, e di parecchi razionali del Cartesianismo.*

ARTICOLO XXV.

Delle Parole.

QUantunque io abbia discorso più lungamente altrove (*Saggio sull' Umano Intelletto* Lib. III. Cap. X.) dell' abuso che fassi delle parole, tuttavia le scienze son così piene di termini particolari, che non son mai avvertiti abbastanza coloro, che amano di ben guidare il loro Spirito nella ricerca della verità, a non ammettere alcuno di questi termini, comunque autorizzati siano nelle scuole, senza averne una esatta idea. Un vocabolo può essere molto in grido presso di certi Autori, e venir impiegato per qualche cosa di reale, ma se quegli che legge le loro opere, non può formarsi di questo preteso essere una idea distinta, un tal vocabolo non sarà per lui che un vano suono insignificante, e non varrà niente più, per quanto ne sia detto, che se egli si applicasse ad un puró nulla. Que' che amano di avanzarsi nelle cognizioni, non già d' ingannar se medesimi, o gonfiarsi vanamente di un pò d' aria articolata, devon fissare per regola fondamentale di non pigliar mai le parole per le cose, e di non supporre che i nomi, i quali truovansi su pe' libri, significhin degli enti reali nella natura, insino a tanto che di questi enti non abbiano idee chiare e distinte. Non so, se mi si accorderebbe la permissione di collocare le *forme sostanziali*, e le *spezie intenzionali* fra i termini appunto che non significan nulla; ma io son persuaso certamente, che questi grandi vocaboli delle Scuole non abbiano alcun senso, e

che

che tutto quello che intorno a loro credesi di sapere, finisca con una pomposa ignoranza (1). Non a torto ci lagniamo, che di questi termini assai quantità si ritruova negli scritti di alcuni Filosofi (2), e che ad essi ricorrono per supplire al difetto de' lor sistemi, e nascondere sotto un velo ciò che non intendono. Checchè ne sia, l'opinione che s'ha ordinariamente che v'abbiano nella natura degli effetti, i quali corris-

(1) *La chimera delle* forme sostanziali *è dovuta appunto all'ignoranza, in cui erano i Peripatetici delle cagioni tanto prossime, come rimote degli effetti naturali, e alla maniera che avevano al tempo stesso il voler tutto spiegare. Vedevano per esempio, che un legno posto sul fuoco si cangia in cenere: invece di dire che il fluido igneo penetrando le parti del legno le separa le une dall'altre, e facendone partire le più volatili e leggiere, cioè il fuoco solido contenuto nel legno medesimo, l'aria, l'olio, l'acqua ec. vi lascia solo le fisse e pesanti, cioè la terra, il sale, le parti metalliche ec.: concepivan nel legno una materia o sostanza indefinibile che ne formasse la base, concepivano quindi le qualità del legno non come semplici modificazioni, e maniere d'esistere di questa sostanza, ma come tanti esseri particolari a lei aggiunti; all'aggregato di questi esseri davano il nome di* forma sostanziale; *e supponevano di spiegar tutto dicendo, che il fuoco obbliga la forma sostanziale del legno a partirsene, e che alla materia che rimane, sopravviene la forma sostanziale della cenere.*

(2) *Degli Scolastici principalmente, e di pochi eziandio de' Cartesiani.*

rispondano a queste parole, ha cagionato di grande imbarazzo a molti, e ha fatto smarrire ben altri (3). Ciò che significa *non so che*, merita di essere esaminato *non so quando*. Se s' han-

(3) *L' Ab.* di Condillac *nel* Saggio su l' Origine dell' Umana Cognizione, *e nell'* Arte di pensare *si è occupato di proposito a cercar l' origine di questa opinione, ossia del modo, con cui gli Uomini arrivano a realizzare le loro idee astratte, e io credo troppo importante il recar quì per disteso la sua eccellente analisi.* „ *Le nostre prime idee, dice egli, sono state tutte particolari. Erano certe sensazioni, che noi riguardavamo o come modificazioni dell' esser nostro, o come qualità degli obbietti a cui le riferivamo. Or tutte queste idee presentano una realità, poichè non sono propriamente che tale o tal essere modificato nella tale o tal maniera. Non sapremmo a cagion d'esempio apprendere in noi cosa alcuna, che non la riguardassimo come nostra; come appartenente al nostro essere, o come formante il nostro esser medesimo determinato ad una tale o tal altra maniera d' esistere. Ma perchè la nostra mente è troppo limitata per riflettere su molte modificazioni a un tempo solo, ella considera una dopo l' altra quelle che scopre in un oggetto, le separa quindi dal loro essere, e toglie loro tutta la loro realità. Non si può però riflettere sopra un niente, poichè ciò sarebbe propriamente un non riflettere. In qual guisa adunque siffatte modificazioni prese astrattamente, e separatamente dall' essere a cui appartengono, e di cui non partecipano se non inquanto ui son racchiuse, posson elleno formare l' obbietto de' nostri pensieri? Egli è, perchè la men-*

hanno idee di ciò che diceſi, comunque aſtratte elle ſiano, ſi dee poterle ſpiegare, e definire i termini che le rappreſentano. Ma ſe non vi ſi può riuſcire, egli è pruova infallibile, che

---

mente continua tuttavia a riguardarle come eſſere. Avvezza tutte le volte che le conſidera nel loro obbietto, ad apprenderlo accompagnate da una realità, dalla quale non ſono allora diſtinte, ella conſerva loro quanto può queſta medeſima realità, anche quando le diſtingue dal loro ſoggetto. Ella ſi contraddice, da un canto riguarda queſte modificazioni ſenza alcun rapporto al loro eſſere, ed elle non ſon più nulla; dall' altro perchè il niente non può concepirſi, le riguarda come qualche coſa, e continua ad attribuir loro quella medeſima realità, con cui le ha appreſe a principio, benchè queſta non poſſa più lor convenire. In una parola queſte aſtrazioni, quando non erano che idee particolari, ſi ſon legate coll' idea dell' eſſere, e queſto legame ſuſſiſte. ‟

„ *Comunque viziosa ſia queſta contraddizione, ella è però neceſſaria. Poichè ſe la mente è troppo limitata per abbracciare tutt' inſieme un eſſere, e le ſue modificazioni, converrà bene, che le diſtingua, formandone dell' idee aſtratte; e ſebbene con ciò le modificazioni perdano tutta la realità che aveano, converrà bene, che in eſſe la ſupponga tuttavia, poichè altrimenti non potrebbe giammai formarne l' obbietto della ſua rifleſſione* “.

„ *Queſta neceſſità è il motivo, per cui molti Filoſofi non hanno pur ſoſpettato, che la realità dell' idee aſtratte foſſe un' opera dell' immaginazione. Eſſi han veduto, che noi eravamo coſtretti*

che non se ne ha alcuna idea. Perchè dunque affaticarsi a indovinare i concetti di quelli, che non ne hanno nessuno, o almeno non ne hanno di chiari, e distinti? Chi impiega un termine

---

a considerar quest' idee come qualche cosa di reale, si sono attenuti a questo, e non essendo saliti alla cagione che ce le fa apprendere sotto a questa falsa apparenza hanno conchiuso che sono esseri infatti".

„ *Hanno dunque realizzato tutte queste nozioni: ma più o meno secondo che le cose, di cui elle erano idee parziali, sembravano aver più e meno di realità. Alle idee delle modificazioni si sono dati minori gradi di essere che a quelle delle sostanze, e quelle delle sostanze finite ne hanno avuto ancor meno che quella dell' Essere infinito.* "

„ *Quest' idee per tal modo realizzate sono state d' una fecondità maravigliosa. A lor dobbiamo le felici scoperte delle* qualità occulte, delle forme sostanziali, delle specie intenzionali; e *per non parlare che di quello che è comune anche a' Moderni, a lor dobbiamo quei generi, quelle specie, quelle essenze, quelle differenze, che sono altrettanti esseri, che vannosi ad allogare in ciascuna sostanza per determinarla ad essere ciò che è. Quando i Filosofi usan queste parole* essere, sostanza, essenza, genere, specie, *non è da credere, che intendan soltanto certe collezioni d' idee semplici che ci vengono dalla sensazione e dalla riflessione; essi vogliono penetrare più innanzi, e vedere in ciascuna di esse delle realità specifiche. Se noi discendiamo a più minute particolarità, e passiamo in rivista i nomi*

mine della Scuola, e non sa quello che dir si voglia, non mi insegnerà certo giammai niuna cosa coll' uso di questo termine, quand' anche io mi tormentassi tutta la vita per indovinarlo.

---

mi delle sostanze corpo, animale, uomo, metallo, oro, argento ec., *tutti svelano agli occhj de' Filosofi degli esseri nascosti al rimanente degli Uomini.*"

„ *Una prova ch' essi riguardano queste parole come segno di qualche realità, si è, che quantunque una sostanza abbia sofferta qualche alterazione essi non lasciano tuttavia di domandare, se appartenga ancora alla medesima specie, a cui riferivasi pria di questo cangiamento: quistione che diverrebbe superflua, se facesser consistere le nozioni delle sostanze, e quelle della loro specie in diverse collezioni d' idee semplici. Allorchè domandano, se il ghiaccio o la neve son acqua, se un feto mostruoso è uomo, se Iddio, gli Spiriti, i corpi, e il vuoto medesimo sono sostanze; egli è evidente, che la quistione non è se queste cose convengano coll' idee semplici unite sotto alle parole* acqua, Uomo, sostanza; *ella risolverebbesi da se medesima. Si cerca di sapere, se queste cose racchiudano certe essenze, certe realità, che significate suppongonsi da queste parole* acqua, Uomo, sostanza; *e siccome non si sa quello che vogliasi dire, si disputa, e non si risolve mai nulla.*"

„ *Questo pregiudizio ha fatto immaginare a tutti i Filosofi che definire si debbano le sostanze per la differenza prossima, come la più atta a spiegarne la natura. Ma noi siamo ancora aspettando da loro un esempio di questa specie di defi-*

narlo. Non si pretende, che noi dobbiamo comprendere tutte le operazioni della Natura, e le regole, ch' ella segue: ma è certo, che non possiamo comprendere se non ciò che siam atti a con-

---

definizioni. Elle saranno ognor difettose per l' impotenza, in cui sono i Filosofi di conoscere l' essenze, impotenza, di cui essi non dubitan punto, prevenuti per l' idee astratte che realizzano, e che prendon poi per l' essenza medesima delle cose."

„ *Io temo, dice* Locke, *che la maniera, con cui si parla delle facoltà dell' animo, non abbia a molti fatto nascer l' idea confusa di tanti agenti, che esistano in noi distintamente, che abbiano diverse funzioni, e diverse potenze, che comandino, ubbidiscano, eseguiscano diverse cose, come altrettanti esseri distinti, opinione che ha poi prodotto una infinità di vane dispute, di discorsi oscuri e pieni d' incertezza sulle quistioni che si riferiscono a tali facoltà.*"

„ *Questo timore è degno d' un Filosofo saggio; poichè per qual ragione s' agiterebbero come quistioni importanti;* se il giudizio appartenga all' Intelletto o alla Volontà; se siano o l' una e l' altra egualmente attivi o egualmente liberi; se la Volontà sia capace di cognizione, o non sia che una potenza cieca; se finalmente ella comandi all' Intelletto, o se questo sia quello che la guida e determina? *Se per* Intelletto *e per* volontà *i Filosofi non volessero esprimere che l' anima risguardata per rapporto a certi atti che produce o può produrre, egli è evidente, che il giudizio, l' attività, e la libertà apparterrebbero all' Intelletto o non gli apparterrebbero, secondo che parlando di questa fa-*

coltà

a concepire distintamente, e che perciò l'impiegare de' termini ove non abbiamo idee distinte, come se racchiudessero qualche cosa reale, è l'artifizio di una vana scienza per coprire i difetti d'un'ipotesi, o quei dell'Intelletto medesimo. Le parole non sono fatte per nascondere le cose, ma per discoprirle. Allorchè si destinano a tutt'altro uso, qualche cosa nascondono infatti; ma gli è l'ignoranza, l'errore, e il sofisma di chi parla.

A R.

---

coltà più o meno di questi atti si considerasse. Lo stesso è circa alla Volontà. Basta in questa specie di casi spiegare i termini, fissando con analisi esatte le nozioni che si dan delle cose. Ma i Filosofi essendo stati obbligati a rappresentarsi l'anima per via di astrazioni, ne hanno moltiplicato l'essere; e l'Intelletto e la volontà hanno subito la sorte di tutte le nozioni astratte. Que' medesimi, come i Cartesiani, *che han osservato espressamente che le suaccennate facoltà non son esseri distinti dall'anima, han agitato nondimeno tutte le quistioni or riferite. Hanno dunque realizzate queste nozioni astratte contro alla loro intenzione, e senza avvedersene. Egli è perchè ignorando la maniera di analizzare, erano incapaci di conoscerne i difetti, e per conseguenza di servirsene con tutte le precauzioni necessarie.*

ARTICOLO XXVI.

Delle Diſtrazioni.

Abbiam già oſſervato, che v' ha nell' animo noſtro una corrente perpetua di idee, che ſi ſuccedono l' una all' altra, come ciaſcuna può in ſe medeſimo ſperimentarlo. Importa dunque moltiſſimo il dirigerle, perchè non vengano in folla, e traſceglier poſſiamo quelle che giovano all' attuale propoſito. Queſt' abito non ſi acquiſta che con un lungo eſercizio, e non è così facile l'arrivarvi come ſi penſa, quantunque ſia una delle principali cagioni, per cui un Uomo ſupera ſpeſſo d' aſſai un altro, che pur ne' talenti naturali non gli ſarà inferiore, e giugne a ragionare infinitamente meglio. Io amerei moltiſſimo *di trovare* un rimedio capace di prevenire *le diſtrazioni*, a cui gli animi noſtri ſono ſoggetti; e ſe alcuno ſe ne ſcopriſſe, io ſon certo, che un ſervigio importantiſſimo ſi renderebbe agli ſtudioſi, e moltiſſimo contribuirebbe a far penſare anche quelli che non riflettono quaſi mai. Quanto a me io non ho finora ſcoperto altro mezzo di fiſſare la mente ad una coſa, che l' avvezzarvela con tutti gli ſforzi poſſibili (1). Se oſſervaſi la condotta de' Fanciulli, ſi vede, che anche quando

(1) *L' Ab. di* Condillac *accenna varj di queſti ſforzi, che nella pratica eſſer poſſono utiliſſimi.* „ *La coſa più difficile, dice egli, è il comandare all' immaginazione. Talvolta quanto più vogliamo allontanare l' idee, con cui ella ci attraverſa la rifleſſione, tanto più oſtinatamente que-*

do più ſtanno in guardia, ſi laſcian rapire da mille penſieri frivoli che gli aſſediano d'ogni parte. Io non credo però, che per guarirli di ſiffatte diſtrazioni ſi abbiano a ſgridare o battere, poichè ciò non ſerve che a empierli di tema, di ſpavento o di roſſore, e li diſtoglie vie più dall'applicarſi a ciò che loro ſi raccomanda. E' d'uopo al contrario richiamarli al propoſito con dolcezza, e moſtrar loro il buon ſentiero, ſenza far viſta nemmeno d'eſſerſi accorti de' loro errori. Queſto è il metodo più ſicuro ch'io conoſca per renderli attenti: le percoſſe e le minacce non poſſono che produrre un effetto oppoſto (2).

A R-

queſte ci preſentano. Convien allora pigliar ſoccorſo da tutte le facoltà, guardar con forza l'obbietto che vogliamo ſtudiare, toccarlo, diſegnarne colla mano tutte le parti, ripetere ad alta voce a noi medeſimi tutto ciò che v'oſſerviamo. Determineremo puranche la noſtra memoria a richiamarci degli obbietti ſimili a richiamarci le impreſſioni che han fatto ſopra di noi, i giudizj che ne abbiamo formato. Allontaneremo al contrario tutte le coſe ſenſibili, che han qualche rapporto coll'idee capaci a diſtrarci ec. "

(2) *Chi pretende da un Fanciullo un'attenzione continuata per più di tre o quattro minu-*

ti,

ARTICOLO XXVII.

Delle Diſtinzioni.

LA diſtinzione e la diviſione, s'io ben m'appongo, ſono due coſe aſſai differenti, poichè l'una è fondata nella natura, e l'altra dipende dall'arte; almeno ſe m'è permeſſo di riguardarle da queſto lato, io oſo dire, che l'una è aſſolutamente neceſſaria per arrivare alla certezza, e l'altra ſe troppo ſe ne abuſa, non vale ch'a imbarazzare la mente. Egli è l'indizio d'una ſomma penetrazione il ſaper diſcernere nelle coſe infin la minima differenza, ed è il mezzo di fiſſar l'Intelletto, e di *ben guidarlo* nella ricerca della verità. *Ma quantunque*

---

ti, pretende una coſa ingiuſtiſſima, perchè impoſſibile. Non avvezzi a riflettere, troppo facilmente ſi laſcian eſſi rapire, ſenza che ſe n'avveggano, dall'idee che di mano in mano lor ſi preſentano. Quindi è, che applicare mai dovrebbonſi a ſtudj che richieggano molta riſleſſione, e dove ſeguir ſi debba una lunga catena d'idee, maſſimamente d'idee aſtratte. E quando pure ſi voglia loro ſpiegare alcuna coſa, la quale domandi un'attenzione ſeguita; convien dividere la materia in molte piccole parti, proporne loro poche per volta, e far delle corſe brevi e frequenti, per laſciar campo così al loro ſpirito irrequieto di far delle brevi sfuggite, e tornar quindi al propoſito.

que fia utile il badare a tutte le varietà che ſi truovano nella Natura, non è però ſpediente l'eſaminar nelle coſe tutte le minime differenze, e dividerle in altrettante claſſi diſtinte.

Ciò ne porterebbe a minutezze infinite, avendo ogni individuo qualche coſa che dagli altri il diſtingue, e non ſervirebbe che ad imbrogliare lo ſpirito, levandogli i mezzi di ſtabilire le verità generali. L'unione di più coſe in diverſe claſſi dà alla mente delle viſte più eſteſe; ma conviene, che abbiamo cura di unirle in quella parte ſoltanto, ove s'accordano, pericolochè in tutto il reſto non ſi hanno mai a conſiderare congiuntamente.

Se noi voleſſimo ben ponderare qual ſia lo ſcopo delle noſtre ricerche, ciò ne inſegnerebbe a non portare tropp' oltre le diſtinzioni, che non s' hanno a prendere ſe non dalla natura medeſima delle coſe. Niente è lor più contrario di queſte diſtinzioni che ſi inventano a capriccio, e che ſi eſprimono con termini dell' arte, a' quali non s'applica niuna idea preciſa, e ſono atti perciò a ragionar nelle ſcuole fino allo sfinimento ſenza riſchiarare la minima difficoltà, nè avanzare e' un paſſo le umane cognizioni. Qualunque ſoggetto s' eſamini, e ſi voglia approfondare, parmi, che render s'abbia più generale che è poſſibile, e che non ſi corra in ciò alcun riſico, quando l'idea che ſe ne forma, è ben fiſſa, e determinata, poichè ciò poſto noi la diſtingueremo ſempre agevolmente da ogn' altra, comechè ſia compreſa ſotto al medeſimo nome. Le diſtinzioni ſi ſono moltiplicate per iſchifare gli equivoci, e i ſofiſmi che ne dipendono. Ma ſe ogni idea aſtratta aveſſe un nome proprio, non s'avrebbe grand' uopo di tutto l'infinito numero di diſtinzioni ſcolaſtiche, e oſſervar ſi potrebbono aſſai meglio le

dif-

differenze che v'han fra le cose, e meglio distinguerle fra di loro.

Il vero mezzo di giugnere alla scienza non è dunque d'empiersi il capo di tutte queste distinzioni delle Scuole, di cui gli scritti d'alcuni si veggono così sopraccarichi, che l'*Uom* più attento perde di vista il soggetto che trattano, e v'ha grande apparenza che sfugga agli Autori medesimi dopo averlo diviso, e suddiviso un milione di volte: perciocchè invano s'affetta l'ordine, e si aspira alla chiarezza, quando le cose si sono ridotte in polvere. Le troppe, o troppo poche divisioni ne' pensieri e negli scritti non possono che cagionare confusione, e convien esser ben abile per non cadervi o nell'uno o nell'altro modo.

E' difficile però "esprimere, qual sia il giusto mezzo fra questi due viziosi estremi. *Tutto ciò* che può servire a trovarlo, riducesi, *almeno per* quanto io so, a non ammettere che idee chiare e distinte.

Quanto alle distinzioni verbali, che servono a spiegare i termini equivoci, son esse piutto. sto un oggetto appartenente alla Critica, e al Vocabolario, che alla Filosofia, o ad una scienza reale, non si aggirando esse che sulla diversa significazione delle parole. So, che l'intelligenza de' termini, e il segreto di impiegarsi destramente nelle dispute per dare, o parare i colpi, si son riguardati altre volte; e si riguardano pur oggidì come una buona parte dell'erudizione; ma egli è questo un *sapere* distinto dalla *scienza*, la qual consiste nell'osservare i rapporti che han l'idee fra loro: il che può farsi senza il soccorso de' termini. Di quì è, che la scienza più certa non ha mai avuto ricorso alle distinzioni: io intendo la Matematica, in cui s' hanno idee fisse e nomi determinati

gati che le rappresentano, e dove per conseguenza non essendo luogo ad equivoco le distinzioni si truovano inutili. Non avviene lo stesso nell' altre parti della Filosofia, dove l'Oppositore cerca i termini più capricciosi che fa immaginare, affine di imbrogliare l'Avversario, e dove questi fa ogni sforzo per liberarsene coll' ajuto delle distinzioni, che mai non crede di portar troppo avanti, nel che non ha nemmen torto, giacchè si tratta d'una vittoria, che può ottenersi, senza che la scienza, e le verità v'abbian parte. Sembrami almeno, che gli equivoci da un lato, e le distinzioni dall'altro formin tutto l'artifizio della disputa. Egli è pure per questo motivo, che alcuni Saccenti hanno creduto che l'abilità si riducesse tutta quanta a questa vana scienza di parole, e che hanno perciò rivolto ogni studio a moltiplicar le divisioni e le distinzioni, assai più che la natura delle cose nol richiedeva. Ma chi ha nell' animo delle idee fisse, ed ha presenti i nomi che v'ha annesso, può abbastanza discernere in che elle differiscono le une dalle altre: il che si chiama propriamente *distinguere*; e se la sterilità d'una lingua non gli somministra de' termini che corrispondano a ciascuna idea particolare, niente gli impedisce, ch'ei non allarghi o ristringa la significazione de' termini equivoci, di cui è costretto a servirsi. Ma le distinzioni verbali non hanno altro uso ch'io sappia, ed ogni termine che si aggiugne a quello, di cui il senso vuolsi distinguere, non è che un nuovo nome per contrassegnare una nuova idea. Quando si hanno idee chiare che corrispondano a queste distinzioni verbali, può allora affermarsi, ch'elle son giuste; e saran pur fatte a proposito, dove contribuiscano a rischiarare il soggetto che si esamina. Ella è l'unica regola, ch'io

ch' io poſſa dare intorno alle diviſioni e alle diſtinzioni; e chiunque ama di ben coltivare il ſuo ſpirito; non dee cercarle nella finezza dell' invenzione, o nell' autorità degli Scrittori, ma nell' eſame delle coſe medeſime o vi pervenga colla meditazione, o colla lettura.

Egli è però un difetto eziandio dall' altra parte l' imbrogliare e confondere tutto ciò che può avere alcuna piccola ſomiglianza. Non v'ha mezzo migliore per iſmarrirſi, e non aver mai alcuna idea diſtinta delle coſe.

ARTICOLO XXVIII.

Delle Similitudini e de' confronti.

POſſiam quì aggiugnere un difetto, che non è molto lontano dal precedente, almeno riſpetto al nome, e che conſiſte nel *permettere*, che alla viſta di ogni idea nuova la mente cerchi ſubito delle ſimilitudini per rappreſentarla. Sebben queſta ſia una buona ſtrada per iſpiegare altrui i noſtri penſieri, non è certamente il mezzo di formarci idee giuſte, poichè tutte le ſimilitudini zoppican ſempre da qualche lato, e non arrivano mai all' eſatto rapporto, che dee avervi tra le noſtre idee, e le coſe medeſime. Io concedo, che quello, il quale ne uſa, ſi rende piacevole nella converſazione, e inſinua con maggiore facilità i ſuoi penſieri negli animi altrui, i quali di ordinario non ſi danno gran pena di eſaminare, ſe ſiano bene o mal digeriti: pochi ci hanno che eſſer non vogliano iſtruiti a buon mercato: Quelli che ne' loro diſcorſi feriſcono l' immaginazione degli Uditori, e ſe la traggono dietro colla medeſima rapidità, con cui pronunziano le lor parole, ſono i buoni Parlatori, che s' applaudiſcono e ſi repu-

putano come i più abili. Non vi ha nulla, che a ciò meglio contribuisca delle similitudini, le quali fanno pur credere a molti di intender meglio sè stessi, perchè meglio si fanno intendere agli altri. Ma è una cosa diversa il pensar giusto, e il saper con vantaggio e con chiarezza spacciare altrui i propri pensieri, siano giusti o nol siano. Per questa ultima parte convien impiegare de' paragoni, delle metafore, delle allegorie, e disporle con ordine. Siccome elle son tratte da obbietti già noti e famigliari all'animo, ei le concepisce; tosto che si mettono in chiaro, e dopo aver conchiusa affrettatamente la giustezza del lor rapporto, si immagina di intender la cosa medesima, che servono ad illustrare. Egli è a questo modo che l'immaginazione si ripiglia per vera scienza, e che si prende per solido ciò che è detto leggiadramente.

Io non parlo qui in tal maniera per iscreditare le metafore, o per bandire ogni ornamento dal favellare; non è a' Rettorici, nè agli Oratori ch'io qui ragiono, ma a Filosofi, ed a quelli che amano la verità; e agli ultimi solamente io chieggo la permissione di dar una piccola regolerta, perchè veggano, se ben intendono il soggetto che si lusingano di conoscere. Il mezzo adunque di assicurarne a mio avviso si è di osservare, se quando l'esaminan minutamente essi medesimi, o quando altrui l'espongono, non sanno uso di idee tolte in prestanza d'altronde, cui accomodino poi a cagione di qualche somiglianza, o affinità che vi truovino col soggetto che han fra le mani. Le espressioni figurate e metaforiche servon molto ad illustrare le idee astruse, e poco famigliari alla mente; ma impiegare si debbon a rischiarare l'idee che già abbiamo, non quelle che ancor non abbiamo. Le allusioni possono accompagnare

delle verità ſode, e dar loro del riſalto; ma non debbonſi mai ſoſtituire in luogo delle verità medeſime, nè prender l'une per l'altre. Se tutte le noſtre ricerche non ci han condotto più in là delle metafore, e delle ſimilitudini, poſſiamo contare ſicuramente di non eſſere penetrati nell' interno delle coſe, e che tutta la noſtra ſcienza non è che una vana chimera (1).

A R-

(1) *I ſiſtemi fantagici ſono venuti per la più parte dall' abuſo delle immagini, e delle ſimilitudini. Un vetro appanato, che tergendoſi riacquiſta il ſuo ſplendore, ha forſe ſuggerito a* Platone *l' ipoteſi, che l' anime ſimilmente non facciam altro che ſgombrare la nebbia corporea che le offuſca, e ricuperare l' idee che già avevano innanzi di eſſer chiuſe nei corpi. Una pietra, che ſtabilmente conſerva i caratteri che le ſi incidono, ha fornito a* Cartelio *la ſuppoſizione dell' idee, e de' principj indelebili ſcolpiti nell' anima dalla natura. Uno ſpecchio, in cui vivamente rappreſentate ſi veggono le immagini degli obbietti, ha fatto concepire a* Malebranche, *che allo ſteſſo modo l' anima vegga in Dio l' immagini delle coſe. Lo ſteſſo ſpecchio ha fornito a* Leibnitz *l' idea delle ſue monadi rappreſentative dell' Univerſo. La riſonanza delle corde armoniche ha fatto immaginare a* Robinet *le fibre ſenſibili, intellettuali, e volitive teſe nel cerebro, e riſpondentiſi nell' accordo di terza e quinta. L' accordo di due orologj iſocroni, ſon-*

ARTICOLO XXIX.

Dell' Acquiescenza. (1)

NON vi ha cosa, che più importi in tutto il governo dell' Intelletto, che il sapere fin

senza che uno dipenda punto dall' altro, ha fatto adottare a Wolfio, *e sostenere con tanto calore l'armonia prestabilita di* Leibnitz *fra i pensieri dell' anima e i movimenti del corpo. Lascio i vortici di* Cartesio, *e mille altre ipotesi di simil genere. L'abuso delle immagini non sol ne' grandi sistemi, ma nelle cose ancor più minute frequentemente ritrovasi ne' Filosofi. Quindi è, che i più saggi mai non si stancano di raccomandare, che nelle materie di raziocinio, e principalmente nelle più astratte le espressioni figurate, i traslati, e in genere tutti i tratti di immaginazione si lascin da parte, e non si impieghino che i termini propri, e le espressioni più semplici. Quindi è, che l'opere filosofiche scritte con troppo calore, e troppo brio devono generalmente esser sospette, e perciò debbon leggersi con molta attenzione e cautela per non lasciarsi abbagliare da un apparente splendore. Quindi è finalmente, che alle similitudini e ai paragoni non si deve mai attribuire una forza dimostrativa, che non hanno, e non possono avere. Il loro uso è unicamente di facilitare l'intelligenza delle cose, mettendole più in chiaro per mezzo di idee più sensibili e più famigliari; non mai di provarle.* Paragone, e non ragione, *noi l'abbiam anche per proverbio.*

(1) *Adotto volentieri questo termine, perchè altro*

fin dove, e come ci debba acconſentire, e riſtarſi nelle coſe; e queſta parte è fors' anche la più difficile. Tutti convengono, che per dare o ſoſpender la propria approvazione con peſo e miſura, convien regolarci ſull' evidenza che le coſe medeſime ci ſomminiſtrano. Ma queſto non ſpiega nulla. Noi veggiamo, che la più parte degli Uomini abbracciano le loro opinioni ſovra leggieri fondamenti; chi ſenza alcuna ragione, e chi contro ad ogni probabilità. Altri all' oppoſto non ſi arrendono che alla certezza aſſoluta, e ſono in ciò inamovibili; altri vacillano perpetuamente; e non mancan di quelli che mai non vogliono ammetter nulla. Se mi ſi chiede ciò che far debba in ſimil caſo un principiante che cerca la verità, io riſpondo, ch' ei dee far uſo degli occhj proprj. V'ha una certa connetſione fra le idee, che abbaſtanza ſi manifeſtano, e gli Uomini han occhio per vederle, ſe voglion valerſene; ma avvien ſovente, che la lor vista è oſcurata, ed anche ſpenta (a).

L'in-

---

altro non ne ritrovo che poſſa eſprimere egualmente quell' acconſentire ad una opinione, e ſovra lei ripoſarſi con animo perſuaſo, e tranquillo, che è il ſoggetto di quest' Articolo.

(a) *Il P.* Malabranche *nella ſua* Ricerca della Verità *dà, per primo canone generale di non accordare giammai un pieno aſſenſo ſuorchè alle propoſizioni così evidentemente vere, che non ſi poſſa loro negarlo ſenza un' interna pena, e una aperta ripugnanza della ragione. Ma queſto canone non è abbaſtanza ſicuro. E' neceſſario determinare i caratteri proprj, e intrinſeci che coſti-

L'intereſſe e la paſſione gli acciecano, e l'abito che ſi formano di ragionar pro e contro ſopra il medeſimo ſoggetto, ſoffoca i lumi dell' Intelletto, e gli impediſce di diſtinguere la verità

ſtituiſcono l'evidenza d'una propoſizione, altrimenti s'io vorrò giudicare d'una tale evidenza, e dalla pena che ſento nel ricuſarvi l'aſſenſo, potrò ſovente ingannarmi. Tutti quelli che ſon fortemente prevenuti a favore di qualche opinione, durerebber fatica grandiſſima, ſe voleſſero ricuſare d'acconſentirvi: oppure ſarà il più delle volte un' opinione chimerica e inſuſſiſtente.

I diverſi gradi dell'evidenza, della certezza, e della probabilità, inſieme coi caratteri che le diſtinguono, ſono ſtati lungamente dichiarati nel Lib. IV. del Saggio ſu l'Umano Intelletto, *nè è quì neceſſario il ripeterli. Io accennerò quì invece alcune oſſervazioni dell'Abate* di Condillac *tratte della ſua* Arte di ragionare, *che ſervir poſſono ad aggiugnervi qualche lume maggiore. Egli diſtingue tre ſpecie di evidenza*; evidenza di ſentimento, evidenza di ragione, *ed* evidenza di fatto. *Le due prime riguardano l'una le cognizioni intuitive, e l'altra le cognizioni dimoſtrative, e ſon le medeſime già accennate da* Locke. *La terza riguarda le cognizioni fiſiche acquiſtate colle noſtre proprie oſſervazioni, ed è quella che* Locke *ſi contenta di chiamare* certezza fiſica (*forſe più acconciamente, perchè ella non può mai arrivare al grado della aſſoluta evidenza*). *Ove mancano queſte tre evidenze, ſupplisce più o meno il teſtimonio degli altri, e l'analogia, che ſecondo i loro diverſi gradi formano ciò che* Locke *ha chiamato* certezza morale, o

rità dalla menzogna. E' pericoloso il traſtullarci coll' errore, e dipingerlo o a noi medeſimi o ad altri ſotto il ſembiante della verità. La mente perde a poco a poco il guſto naturale che

---

ciò che ha chiamato ſemplicemente probabilità.

Ma intorno all' evidenza di ſentimento è da notare, dice l' Ab. di Condillac, *che non tutte le volte che noi crediamo d' averla, l' abbiam diffatti. Anzi avviene ſovente, che ci inganniamo o laſciandoci ſfuggire una parte di ciò che è in noi, o ſupponendo ciò che non v' è, o traviſando a noi medeſimi ciò che v' è. Quanti motivi ſegreti non ci fanno operare nel bollore delle paſſioni, ſenzachè noi ce n' avvediamo? Al contrario quante volte non crediamo di operare per un motivo, che nelle noſtre azioni ha pochiſſima o forſe niuna parte? Tra immaginare e ſentire vi ha sì poca differenza, che noi giudichiamo ſovente di ſentire in noi tutto ciò che immaginiamo doverci eſſere. Quanto al terzo errore un eſempio ce n' offre l' inganno di coloro, che credono innato ciò che è acquiſtato, e credono di far per natura quello che fanno per abito. Queſto terzo errore è pur la ſorgente dei due primi, poichè il non vedere ciò che è in noi, o credere di vedere ciò che non v' è, naſce appunto dallo ſfigurare e maſcherare a noi medeſimi ciò che v' è realmente. Per avere adunque l' evidenza di ſentimento conviene, che non vediamo in noi ſe non quello che realmente vi ſi ritrova. Conviene pertanto ſpogliarci in primo luogo d' ogni paſſione, e d' ogni pregiudizio, affinchè alterare non poſſano, ed offuſcare la noſtra viſta. Convien guardarci in ſecondo luogo di*

non

che ha per queſta, s' avvezza inſenſibilmente a ciò che n' ha appena alcuna debole apparenza. Se l' immaginazione è ammeſſa una volta in luogo del giudizio, quantunque a principio non ſi

non prendere per natura ciò che è puro abito acquiſtato coll' eſercizio. Tutto quello che noi facciamo, il facciamo, perchè l' abbiamo imparato. La Natura non ha fatto che darci organi più o meno diſpoſti. L' eloquenza, la poeſia, le abilità intellettuali o corporee, tutte le dobbiamo all' educazione, allo ſtudio, all' eſercizio. Il non ricordarſi d' averle appreſe, il non ſapere per qual maniera ſi acquiſtaſſero, è ciò che ha fatto ſupporre a molti, che impreſſe foſſero dalla Natura. Ma chi oſſerverà diligentemente ciò che intorno allo ſviluppamento delle facoltà dell' animo, all' acquiſto delle idee, e alla formazione delle abitudini e ſpirituali e corporee ſi è detto nel Saggio ſovra l' Umano Intelletto, *non cadrà più in queſt' inganno sì facilmente.*

Quanto all' evidenza di ragione, *l' Abate di* Condillac *la riduce tutto all' identità, e moſtra, che evidenti ſono unicamente quelle propoſizioni, le quali cambiando termini riſcono finalmente a dire che una coſa è eguale o ſimile a ſe ſteſſa.* Così due e due ſono eguali a quattro, *è una propoſizione evidente, perchè cangiati li termini non ſignifica altro ſe non che* due e due ſono eguali a due e due. *Così ingegnoſamente ci moſtra pure, che queſta propoſizione:* la miſura di ogni triangolo è il prodotto della ſua altezza per la metà della baſe, *intanto è evidente, inquanto a forza di una lunga catena di propoſizioni identiche s' arriva final-*

ſi faccia che per iſcherzo, in progreſſo ella ne uſurpa il luogo, e tutto quel che ci viene da queſta luſinghiera, che cerca ſol di piacere, a braccia aperte è ricevuto. Ella è sì abile a tra-

---

mente a dimoſtrare, che l'idea che aver dobbiamo della miſura di ogni triangolo, è una ſteſſa coll'idea che dobbiamo avere del prodotto della ſua altezza per la metà della baſe. Conchiude egli pertanto, che per conoſcere ſe una propoſizione ha l'evidenza di ragione, non ſi ha a far altro che provare di ridurre a propoſizioni identiche tutte quelle, con cui ella ſi è dimoſtrata. E' da notar però, che queſta via può ſervire unicamente per le propoſizioni affermative, e per le dimoſtrazioni che ſi chiaman dirette, *cioè a dire quando trattaſi di dimoſtrare direttamente la verità di una coſa che ſi afferma. Ma nelle propoſizioni negative, cioè quando trattaſi di provare, che una coſa non può eſſere nel tale o tal modo, convien far uſo d'un altro principio, che è quel che chiamaſi di* contraddizione, *e conſiſte nel far vedere, che ove la coſa foſſe nella tal maniera, ſarebbe allo ſteſſo tempo, e non ſarebbe la ſteſſa. Di queſto principio ſi fa uſo ſovente anche nelle propoſizioni affermative, moſtrando che non ammeſſa la verità che s'afferma, naſce neceſſariamente una contraddizione, oſſia che la propoſizione oppoſta è neceſſariamente contraddittoria. Di queſte dimoſtrazioni che chiamanſi* indirette, *ſi ſervono frequentemente i Geometri: così* Euclide *nell'VIII. Propoſizione del Lib. I. per far vedere che in due triangoli, ſe tutti i lati corriſpondenti ſono eguali, eguali ſono anche gli angoli, dimoſtra, che ammettendo il contrario ne verrebbe, che un*

an-

travestire le cose, e a dar loro de' falsi colori, che è assai facile l' ingannarvisi, ove non si vada con ogni cautela. Chi brama, che vera sia un' opinione cui non ha ancora esaminato, la

---

angolo sarebbe al tempo stesso eguale, e maggiore d' un altro.

Con due principj adunque si può arrivare alla evidenza di ragione, col principio d' identità *nelle dimostrazioni dirette delle proposizioni affermative, e* col principio di contraddizione *nelle dimostrazioni indirette nelle medesime proposizioni affermative, e nelle proposizioni negative. Ben è vero però che questi due principj si possono volendo ridurre a un solo, poichè il dire, che una cosa non può essere e non essere nel medesimo tempo, equivale finalmente a dire che l' impossibile è impossibile.*

L' evidenza di fatto *non si aggira che intorno alle proprietà relative de' corpi, poichè le loro proprietà assolute ci sono ignote. Essa è l' oggetto della Fisica, la quale ha due occupazioni, l' una di accertarsi dei fatti, cioè della natura de' fenomeni, l' altra di cercarne le cagioni. Per arrivare alla prima parte, ora bastano le osservazioni di ciò che avviene naturalmente, ora convien far nascere gli effetti per mezzo delle esperienze. Nell' una e nell' altra cosa però è necessario l' estrema esattezza, vale a dire in primo luogo gli istromenti che si adoprano, esser debbono costrutti e disposti colla massima precisione; in secondo luogo allontanare si debbono tutte le circostanze che possano in qualunque modo alterare o turbare l' esperienza o l' osservazione; in terzo luogo il fenomeno che*

la crede già tale anticipatamente; e chi a forza di argomentare contro il proprio sentimento ne impone agli altri, non è lontano dall'ingannar se medesimo. Questo è, che diminuisce la distanza infinita che v'ha tra la verità e la menzogna, e che sì bene se le avvicina, che troppo più non importa qual prendasi de' due partiti. Allora infatti che non è giunto a questo segno, l'interesse, la passione, o tutt' altro mo-

---

s' ha in vista, osservare si deve da tutti i lati, e in tutte le circostanze possibili, col soccorso del maggior numero possibile di sensi, riflettendo pure che questi siano ben disposti, e col concorso, e l' osservazioni combinate del maggior numero possibile di Persone le più sperimentate. Quanto alla seconda parte è d' uopo all' evidenza di fatto unir l' evidenza di ragione, e perciò assicurato il fatto in maniera, che non possa dubitarsene, è necessario o dalle note leggi della Natura dedurne direttamente la cagione col principio d' identità, o enumerate tutte le cagioni possibili che nel medesimo effetto potrebbero influire, esaminare col principio di contraddizione tutte quelle che evidentemente son false, finchè una sola ne rimangà, la quale da questo si proverà necessariamente esser vera. Siccome però non sempre in Fisica si può avere una dimostrazione diretta, nè sempre si possono esattamente sapere tutte le cagioni che possono aver parte in un fenomeno; onde cavarne una dimostrazione indiretta: così il più delle volte noi siam costretti a contentarci d' ipotesi, e di congetture, le quali sono più o meno probabili, secondo che più o meno chiaramente, e coerentemente rendon ragione de' fatti.

motivo ſon que' che determinano ciò che egli ha a traſcegliere.

Io ho già ſopra parlato dell'indifferenza, in cui dobbiam eſſere riguardo alle opinioni. Non ſi ha a deſiderare che ſian vere, nè cercare che ſembrin tali; ma abbiamo ad accettarle a miſura della lor propria evidenza. Tutti quelli che in queſta guiſa opereranno, troveranno, che non mancano di lumi per diſtinguere ciò che è evidente da ciò che non l'è, e il certo dal dubbio; e dove non accordino, e non rifiutino il loro conſentimento, che a norma di queſta regola, non correranno pericolo d'ingannarſi. Queſta indifferenza gli impegnerà oltreciò a venire ad un eſame più rigoroſo delle opinioni ammeſſe, ſenza di cui l'Intelletto è un ſerbatojo d'incongruenze, non una ſede di verità. Quelli che non s'attengono a queſta indifferenza univerſale infino a tanto che non abbian prove convincenti di ciò che è vero, non riguardan gli obbietti che attraverſo di vetri colorati, e ſe cadono nell'errore, eſſi medeſimi ne ſon la cagione. Contuttociò io non credo, che il conſenſo poſſa ognora proporzionarſi a tutti i gradi di evidenza, ond'una verità può eſſer capace, e che gli Uomini difender ſi poſſano dall'errore intieramente; egli è una perfezione, cui la noſtra natura non ſa arrivare, è un privilegio, al qual certamente io non aſpiro. Il perchè mi contento di indicare ſemplicemente la ſtrada che dee tenerſi per ben guidar l'Intelletto nella ricerca della verità, e per fare un miglior uſo delle proprie facoltà, giacchè avvien più ſpeſſo che noi ne abuſiamo, di quello che eſſe ci abbagliano. Non è tanto della mancanza di capacità quanto del cattivo uſo che ſi fa dei proprj lumi che abbiam ragione di lamentarci; quantunque la più

parte degli Uomini ſogliano rimproverare la prima in coloro che non adottano le loro opinioni. Se non ci determinaſſimo che ſecondo l'evidenza delle coſe, e dopo un maturo eſame, niuno correrebbe pericolo di non abbracciare la verità.

Gli Uomini poco illuminati ſon d'ordinario in uno dei tre ſtati ſeguenti; o ſono affatto ignoranti; o dubitan di qualche propoſizione che han già abbracciata, o a cui inclinano; o pertinacemente ſoſtengono ciò che mai non hanno eſaminato, e di cui niuna convincente ragione ſaprebbono allegare.

I primi ſon nello ſtato meno pericoloſo di tutti, poichè eſenti da' pregiudizj che gli altri acciecano, conſervano una piena indifferenza, e ſono così meglio diſpoſti a ſeguire la verità. Infatti l'ignoranza unita all'indifferenza *è aſſai* più vicina alla verità, che l'opinione accompagnata da una mal fondata inclinazione, che è la ſorgente primaria dell'errore; e quelli che camminano dietro ad una cattiva guida, dieci volte maggior pericolo corrono *di ſmarrirſi*, che quegli il quale non abbia ancor fatto un paſſo, e che può comportare, che gli ſi additi la ſtrada.

Gli ultimi ſono nella ſituazione più ſvantaggioſa; perciocchè ſe alcuno ſi fiſſa il capo di poſſedere la verità ſenza averla giammai eſaminata, e ſe viene in cambio ad abbracciar la menzogna, qual mezzo vi ſarà più di ritrarlo dal ſuo traviamento? Quanto agli altri due *mi* ſia permeſſo il dir loro, che ſcavar debbono nella natura medeſima delle coſe, e *vedere ſe* per ſe ſteſſi diſcoprir poſſano la verità, ſenza darſi alcuna briga *delle* opinioni ricevute, nè delle diſpute della Scuola. Chi non fabbrica ſu queſti principj nelle ricerche ch'ei fa, qualun-

que

que riſoluzione egli abbia altronde fiſſata di tutto eſaminare, e di giudicare liberamente, ei ſpoſa ſempre un partito, e non l'abbandona che agli ultimi eſtremi.

Io ſo bene, che abbracciar ſi deve l'opinione che ſembra la più fondata: ma il più ſicuro è non eſſere di niuna opinione, e non avere il minimo riguardo a' ſiſtemi, allorchè s'eſamina alcuna materia. S'io voleſſi per eſempio imparare la medicina, il migliore ſpediente non ſarebb'egli di conſultare la natura medeſima, e informarmi della ſtoria delle malattie e dei lor rimedj piuttoſto che ſpoſare i principj dei *Dogmatiſti*, o dei *Chimici*, impegnarmi in tutte le diſpute che naſcono da queſti due ſiſtemi, e determinarmi all'uno o all'altro, finchè aveſſi veduto ciò che dir ſi poteſſe per diſtaccarmene? O ſuppoſto che gli aforiſmi d'*Ippocrate*, o l'opere d'alcun altro Autore conteneſſero tutta l'arte medica, il più corto mezzo non ſarebb'egli di leggerle, di ſtudiarle, di peſare tutte le loro eſpreſſioni per iſcoprirne il vero ſenſo, piuttoſto che accettare il ſiſtema di un partito, che già le abbia gloſate a ſuo talento, e fatto lor dire ciò che abbia voluto? Alterato dai principj della mia Setta, io riſchierei maggiormente di non intendere queſti Scrittori, che ſe mi avventuraſſi ad eſaminarli con uno ſpirito libero, e ſgombro da tutte le gloſe dei Comentatori, di cui gli argomenti e il linguaggio mi ſarebbero divenuti sì famigliari, che tutto ciò che ſe n'allontanaſſe, mi parrebbe inſipido e ſforzato, finanche il ſenſo medeſimo dell'Autore che eſſi ſpiegano: giacchè le parole non ſignifican nulla per lor natura, e non poſſono eccitare ſe non l'idee, che ſiamo ſoliti ad applicarvi, qualunque ſenſo lor dia colui che le adopera.

Ciò ch' io ho detto, non ſoffre alcuna difficoltà, s' io non m' inganno: e ciò poſto, chiunque comincia a chiamare in dubbio alcuna delle opinioni, che ſenza eſame ha ricevute, dee metter da banda, quanto gli è poſſibile, tutte le ſue antiche idee ſulla quiſtione di cui ſi tratta, ed eſaminarla da' ſuoi principj con una piena indifferenza, ſenza avere alcun riguardo alle opinioni degli altri. Confeſſo, ch' egli è difficile il riuſcirvi; ma io cerco piuttoſto il cammino ſicuro che guida alla verità, che il cammino facile, il qual conduce all'opinione; e tutti coloro, che vogliono aver qualche cura del loro ſpirito, non poſſono diſpenſarſi dal ſeguire il primo comunque aſpro e diſaſtroſo egli paja.

ARTICOLO XXX.

Dello ſtato della Quiſtione.

L'Indifferenza di cui ho parlato, ſerve anche a ben fiſſare lo ſtato della quiſtione che ſi eſamina, ſenza di che è impoſſibile il deciderla direttamente (1).

ARTICOLO XXXI.

Della Perſeveranza nell' eſaminare.

QUeſta medeſima indifferenza fa, che ciaſcuno poſſa eſaminare le coſe nella maniera ch'è più conforme alla loro natura; ma vi ſi debbe procedere coſtantemente, e con ordine, finchè non vengaſi ad una ſoluzione chiara, e ſicura (2). Se mi s'oppone, che in tal caſo tut-

(1) *La materia di ben fiſſare lo ſtato della quiſtione è quello di eſporre con termini chiari e preciſi la coſa di cui ſi tratta, accennandone l'articolo principale, non ommettendo niuna delle condizioni che gli appartengono, e tralaſciando tutto ciò che è eſtraneo o ſuperfluo.*

(2) *Oltre a quello che noi abbiamo accennato nella Nota* I. *all' Art. VI. circa al modo di procedere nelle quiſtioni, il P.* Malebranche *offre due avvertimenti, che poſſon giovare moltiſſimo ſpecialmente nelle quiſtioni lunghe e ſpinoſe; l'uno è, che la materia dividaſi in varie parti, e che queſte ſi trattin ciaſcuna ſeparatamente ſecondo l'ordine naturale cominciando dalle più ſempliciſ-*

tutti gli Uomini ſarebbero tenuti ad eſſer colti, e ad abbandonare ogn'altro affare per applicarſi allo ſtudio interamente, io riſpondo, che da ciaſcuno di eſſi io non preſendo ſe non ciò che il loro agio può lor permettere. So, che molti ſi trovano in uno ſtato che non eſige una grande eſtenſione di cognizioni, e che impiegano quaſi tutto il loro tempo a provvedere a'biſogni di queſta vita. Ma l'agio che loro manca, non iſcuſa quelli che n'han d'avanzo, e pochi ſono, che ne biſognano nel grado, in cui ſi trovano, e ſe nol fanno, ſi può dire, ch'eſſi amano ſponta-neamente le tenebre.

A R-

---

cioè da quelle che abbracciano un minor numero di rapporti, e non paſſando alle più compleſſe, ſe non dopo aver ben conoſciute e veſe ſomigliarle prime; l'altro, che di mano in mano ſi raccolgano, e ſi compendino i riſultati o fiſſandoli nell' immaginazione o ſcrivendoli, fiochè non abbiamo più ad empire, ad occupare la capacità della mente, ma libera ella poſſa innoltrarſi dall' una all' altra coſa.

ARTICOLO XXXII.

Della Presunzione.

LE malattie dell'animo sono egualmente numerose che quelle del corpo: ve n'han di epidemiche, cui pochi sfuggono, e ve n'han de' particolari. Se ciascuno su questo punto esaminasse se stesso, troverebbe qualche umore peccante che gli è proprio. La più parte figurasi, che i lor talenti naturali mancare non debban loro al bisogno, e che perciò sia fatica gittata il coltivarli. Si lusingano, che il lor ingegno simile alla borsa di *Fortunato* non abbia a esaurirsi giammai, benchè nulla mai non vi mettano, e paghi della lor sorte, non si danno premura alcuna di arricchirsi di nuove cognizioni. Egli è un campo che da se stesso produce; a che lavorarlo? Ma questi Genj felici farebber gran senno a non troppo esporre le loro ricchezze.

Noi nasciamo nell'ignoranza di tutte le cose, non ne veggiamo che la corteccia, e non v'ha che la fatica, l'industria, e l'attenzione, che possano penetrare fin nell'interno. Benchè i materiali da fabbrica, i legni, i sassi crescano da se medesimi, non faran mai certamente da se medesimi un edifizio, se l'arte non vi s'intromette. Iddio ha formato fuori di noi il mondo intellettuale pieno di bellezza e d'armonia, ma egli non può entrare negli animi nostri tutto ad un tratto: è mestieri che noi l'introduciamo per così dire a pezzo a pezzo, e che il disponghiamo colla nostra industria: senza di questo non v'avrà in noi che caos e tenebre, qualunque ordine, e luce regni al di fuori.

AR-

per modo istorico, siccome ho fatto pure circa all'altre operazioni dell' Intelletto, senza cercare i rimedj che vi si potrebbono applicare. Non sarà perciò inutile il toccarne qui alcuna cosa, tanto più che non v'ha malattia dell' animo, a quel ch'io sappia, la quale sia più malagevole a guarire, e che strascini a maggiori errori. Egli è quasi impossibile il convincer uno, che le cose non sieno tali di lor natura, quali ei sia stato ognor solito di concepirle.

Egli è per questa ragione, che fondamenti rovinosi passano per principj solidi, e che non si può nemmeno soffrire che siano chiamati in dubbio; queste mostruose associazioni di idee divengono a lungo andare così naturali all'animo, come la luce è al Sole. Perchè il fuoco, e il calore van d'ordinario uniti, si conchiude tosto, che questo risiede in quello, e ciò si reputa così chiaro, come le verità più evidenti. Qual rimedio può dunque trovarsi a questo male, e quale speranza v'ha egli di riuscirvi? La più parte degli Uomini avvezzi a non disaminare mai più nulla di ciò che una volta hanno ammesso, abbracciano sì strettamente l'errore e la menzogna, ch'egli è difficile il liberarneli. Per vincere questa cattiva abitudine è necessario un vigore, e una libertà di mente, che non è comune, e di cui anzi ben pochi hanno idea. Non v'ha quasi partito, ove i Capi non cerchino di sopprimere il più che possono questo libero esame; che è il primo passo che far si deve per ben regolare la propria condotta e le proprie opinioni. Un tal artifizio fa veder certamente, che essi conoscono la debolezza, o la falsità de' loro principj. Imperocchè que' che cercano di spandere realmente la verità, espongono i principj loro agli occhj di tutti; han piacere che siano a tutto rigore esaminati, e che si scopra tutto quello che può

tro-

altro, il quale goda la ſanità più vigoroſa, e più ferma, ma ſtiaſi ognora ſdrajato.

Qualche coſa di ſimile può oſſervarſi, quando lo ſpirito non conſidera gli obbietti che all' ingroſſo, e a troppo lunga diſtanza. Non vi mira a principio che confuſioni, imbarazzi, oſcurità impenetrabili. Ma non ſono alla fine che ſpettri, i quali ſi forma ei medeſimo per accarezzare la ſua pigrizia; e ſe nulla ei non vede di chiaro negli obbietti lontani, ei conchiude troppo preſto, che tutto vi ſia oſcuro. Non ha che a diſaminarli più da vicino; le nebbie, che ſi è formato da ſe medeſimo, allora ſi diſſiperanno, e ciò che innanzi pareagli giganteſco, e moſtruoſo, diverrà d'una ſtatura ordinaria e regolare. D'uopo è, ch' ei conſideri gli obbietti a poco a poco; che ſi fermi dapprima ſu ciò chè v' ha di più facile, e più viſibile; che ne diſtingua tutte le parti, e che metta in ordine, e riduca a quiſtioni chiare, e facili tuttociò che intorno a loro merita di ſaperſi. Allora ciò che ſtimava inacceſſibile, ſi farà a lui d'appreſſo, e tutti i miſteri, che al primo urto lo ſgomentavano, ſvaniranno. Io me n' appello all'eſperienza de' miei Leggitori, e chieggo loro, ſe una coſa ſimile non è loro accaduta più d'una volta. Queſta ſperienza deve animarci a non temere queſti vani fantaſmi, e dee piuttoſto ſervire ad eccitare il noſtro vigore, che a ſnervare la noſtra induſtria. Per riuſcire in queſto, ſiccome in ogn' altro ſtudio, un Principiante non dee piccarſi di far ſalti o paſſi ſterminati, ma deve andare pian piano, informarſi prima di ciò che maggiormente s'accoſta a quello che ei già ſa: paſſar quindi a qualche coſa di nuovo, e innoltrarſi così paſſo a paſſo.

Sebbene queſto metodo ſembri lungo e penoſo, chiunque vorrà provarlo, ſi troverà ben toſto

il

Il rimedio ch' io propongo, può essere di grandissima utilità, quando un tal abito non sia radicato già da gran tempo; ma quando il male sia già a questo segno, conviene allora per gua-

---

pio ch' io ho arrecato, l'errore è sensibile, e la cagione è nota. Ma non v' ha forse niuno, a cui non sia accaduto di far qualche volta de' raziocinj stravaganti, di cui si conosce finalmente tutto il ridicolo, senza poter comprendere come si abbia potuto ammetterli un sol momento. Essi non sono il più delle volte che l' effetto appunto di qualche singolare associazione d'idee; cagione umiliante per la nostra vanità, e che perciò noi abbiam tanta pena a concepire."

„ *L' impressioni che noi proviamo in varie circostanze, ci fanno generalmente associar dell' idee che non siam più padroni di separare. Non si può a cagion d' esempio usare cogli Uomini senza legare insensibilmente le idee di certi tratti di spirito, e di certi caratteri colle figure che maggiormente si osservano. Ecco per qual motivo le Persone che hanno una fisonomia caratterizzata, ci piacciono, e ci dispiacciono più dell' altre: la fisonomia non è che una unione di tratti, ai quali noi abbiamo associate dell' idee, che non si risvegliano senza essere accompagnate da piacere o da disgusto. Non è dunque maraviglia, se noi siamo portati a giudicar gli altri dalla loro fisonomia, e se qualche volta al primo incontro ci sentiamo per loro dell' inclinazione o dell' avversione* ".

„ *A motivo di queste associazioni noi ci lasciam prevenire fino all' eccesso in favore di certe Persone, e siamo ingiustissimi verso le altre. Egli è, perchè tutto quello che si riferisce agli*

Ami-

ARTICOLO XXXIV.

Dell' Analogia.

L'Analogia è d'un grand' uſo in molte occaſioni, ſoprattutto in quella parte della Fiſica, che s'appoggia alle ſperienze. Ma conviene qui guardar bene di ſtare ne' giuſti limiti della analogia. Si truova per eſempio, che l'olio acido di vitriolo è buono in certi caſi, e ſi conchiude: dunque lo ſpirito di nitro, o d'aceto può eſſer utile ne' medeſimi caſi. Se il buon effetto è nato dal ſolo acido del vitriolo, la conſeguenza può eſſer giuſta; ma ſe nell'olio oltre a queſt'acido v'ha qualch'altra coſa, la quale ſia la vera cagione dell'effetto che cercaſi, allora la ſuppoſizione è falſa, e noi prendiamo per analogia ciò che non l'è (1).

ARTICOLO XXXV.

Della Aſſociazione d'Idee che non s'accordano inſieme.

BEnchè di queſto difetto io abbia ragionato nel ſecondo Libro del mio *Saggio ſopra l'Umano Intelletto*, io non l'ho fatto colà che per

(1) *I Medici, e i Politici ſoprattutto devon procedere nell'uſo della analogia con grandiſſima cautela; perciocchè troppo funeſte conſeguenze può cagionare preſſo di loro una cattiva applicazione.*

Il rimedio ch' io propongo, può essere di grandissima utilità, quando un tal abito non sia radicato già da gran tempo; ma quando il male sia già a questo segno, conviene allora per gua-

---

pio ch' io ho arrecato, l' errore è sensibile, e la cagione è nota. Ma non v' ha forse niuno, a cui non sia accaduto di far qualche volta de' raziocinj stravaganti, di cui si conosce finalmente tutto il ridicolo, senza poter comprendere come si abbia potuto ammetterli un sol momento. Essi non sono il più delle volte che l' effetto appunto di qualche singolare associazione d' idee; cagione umiliante per la nostra vanità, e che perciò noi abbiam tanta pena a concepire. "

" *L' impressioni che noi proviamo in varie circostanze, ci fanno generalmente associar dell' idee che non siam più padroni di separare. Non si può a cagion d' esempio usare cogli Uomini senza legare insensibilmente le idee di certi tratti di spirito, e di certi caratteri colle figure che maggiormente si osservano. Ecco per qual motivo le Persone che hanno una fisonomia caratterizzata, ci piacciono, e ci dispiacciono più dell' altre: la fisonomia non è che una unione di tratti, ai quali noi abbiamo associate dell' idee, che non si risvegliano senza essere accompagnate da piacere o da disgusto. Non è dunque maraviglia, se noi siamo portati a giudicar gli altri dalla loro fisonomia, e se qualche volta al primo incontro ci sentiamo per loro dell' inclinazione o dell' avversione* ".

" *A motivo di queste associazioni noi ci lasciam prevenire fino all' eccesso in favore di certe Persone, e siamo ingiustissimi verso le altre. Egli è, perchè tutto quello che si riferisce negli*

Ami-

guarirne, che si offervino con estrema vigilanza i movimenti quasi impercettibili dell'animo nelle sue azioni abituali. Mostrinsi a taluno, che non abbia cognizione di pittura, certi quadri

---

Amici nostri o Nemici, si lega naturalmente coi sentimenti piacevoli o molesti ch' essi ne fanno provare; e per conseguenza i difetti degli uni pigliano sempre dirò così in prestanza qualche grazia da ciò che in lor troviamo di più amabile, e le minori prerogative degli altri ci sembrano partecipare de' loro vizj. Queste associazioni però influiscon moltissimo su tutta la nostra vita: esse mantengono il nostro amore o il nostro odio, fomentano la nostra stima, o il nostro disprezzo, eccitan la nostra riconoscenza, o il nostro risentimento, e producono quelle simpatie, quelle antipatie, e tutte quelle inclinazioni bizzarre, di cui si dura alcuna volta tanta fatica a poter render ragione. Cartesio *ebbe sempre dell' inclinazione per gli occhj torti, perchè la prima Persona da lui amata aveva questo difetto*".

Locke *ha mostrato il maggior pericolo delle associazioni d' idee, quando ha osservato che son esse l' origine della pazzia* (Saggio sull' Umano Intelletto Lib. II. C. XI. e XIII.) *Per comprendere quanto sia giusta la sua riflessione, basta osservare, che nel fisico l' immaginazione e la pazzia non possono differire che dal più al meno. Tutto dipende dalla vivacità de' moti che fannosi nel cervello. Ne' sogni per esempio le percezioni si risvegliano sì vivamente che al destarci abbiamo qualche volta della difficoltà a riconoscere il nostro errore. Ecco indubitatamente un momento di pazzia; egli è evidente, che noi resteremmo pazzi, se i mo-*

vano nella maniera di ragionare di alcuni Autori, i quali avvezzi a combinar due idee, mettono l'una in luogo dell'altra e il fanno anche, come io voglio credere, ſenza avvederſene? Fino a tanto che queſta illuſione pur dura, egli è impoſ-

---

dono dall' immaginazione, dovrebbono eſſer poſti nella medeſima claſſe, qualora non ſi determini la pazzia che dalla conſeguenza degli errori, che ella produce, non ſi può fiſſare il punto ove comincia. Conviene dire adunque, ch' ella conſiſte in una immaginazione, la quale ſenza che ſiamo valevoli ad avvedercene, aſſocia delle idee affatto diſordinate, e influiſce qualche volta ſu i noſtri giudizj, o ſulla noſtra condotta. Ciò poſto, è verifimile che niuno ne vada eſente: il più ſaggio non differirà dal più pazzo, ſe non perchè gli ſtravoglimenti della ſua immaginazione fortunatamente non avran per obbietto che coſe, le quali han poca parte nel corſo ordinario della vita, e che meno apertamente lo mettono in contraddizione col reſto degli Uomini. Infatti dov'è la Perſona, cui qualche paſſione favorita in certi incontri non obblighi coſtantemente a laſciarſi guidare dalla forte impreſſione che le coſe fan ſulla ſua immaginazione, e non ricada coſtantemente ne' medeſimi errori? Oſſerviſi un Uomo principalmente ne' ſuoi progetti di regolamento di vita; perciocchè queſto è lo ſcoglio della ragione per la più parte. Quali prevenzioni, quale accecamento anche in quelli che han più d'ingegno! L'eſito ſventurato moſtri a taluno che ſi è mal diretto, non ſi correggerà tuttavia: la ſteſſa immaginazione che l'ha ſedotto, continuerà a ſedurlo ancora: voi il vedrete ſul punto di fare uno ſproposito ſi-

mile

poſſibile di convincerli; ed e' s' applaudiſcono di eſſer zelanti per la verità, quando combattono per l'errore. L'abito che han fatto di confondere due idee differentiſſime, e di ridurle quaſi ad una ſola, empie loro la teſta di falſe viſte, e di falſe conſeguenze i loro ragionamenti.

A R-

mile al primo; glielo vedrete commettere infatti, e nol farete convenire del ſuo torto ".

„ *Le impreſſioni che fannoſi ne' cervelli freddi, vi ſi conſervano lungamente. Perciò le Perſone che hanno un eſteriore compoſto e riſleſſivo, non hanno altro vantaggio, ſe pur lo è, fuorchè quello di conſervare più a lungo le ſtoltezze medeſime. Quindi è, che la loro pazzia che al primo incontro non ſoſpettavaſi, non divien che più facile a riconoſcerſi, allorchè ſi oſſervano alcun tempo: Al contrario ne' cervelli che han molto fuoco, e molta attività, le impreſſioni cancellanſi, ſi rinnovano, e le pazzie ſi ſuccedono l'una all'altra. Al primo incontro ſi conoſce, che il loro ſpirito ha delle idee torte, ma ne cangia con tanta rapidità, che ſi può appena accertare di quale ſpecie ſiano* ".

ARTICOLO XXXVI.

Di certi Sofismi.

IL vero sapere consiste nello scoprire, e abbracciare la verità, che dipende dall'*accordo*, o dalla ripugnanza evidente o *probabile* delle idee, che si affermano, o si negano. Appare da ciò, che per ben guidar l'Intelletto nella ricerca della verità, che esser deve il suo unico oggetto, serbar conviene una piena indifferenza, e non pendere nè da un lato, nè dall'altro, finchè non s'abbiano buone *ragioni*, che ci determinino. Contuttociò non si vede quasi alcun libro, ove l'Autore non *sol* difenda la sua tesi, il che è giusto e ragione*vole*, ma non inclini puranche da questa *parte* interamente, e non desideri ch'ella *sia vera*. Se mi si chiede a qual contrassegno distinguer si possano gli Autori che peccano di questo debole; egli è, rispondo io, alla premura che dannosi di cangiar sovente i termini della quistione, o di apporvene de' nuovi, il che cagionando della varietà nell'idee, fa, che esse divengono più vantaggiose al loro scopo, e abbiano più di rapporto, o di opposizione le une colle altre. Egli è questo un sofisma *chiarissimo*: quantunque io sia lontano dal credere che sempre si pratichi determinatamente per ingannare i Leggitori. Io non ignoro, che gli Uomini sedotti da' lor pregiudizj s'ingannano sovente essi medesimi, e che il loro zelo per la verità, cui determinano a un sol partito, è quello che vie più ne gli allontana. L'inclinazione per una opinione ispira loro dei termini *mitigati*, i quali fan nascere dell'idee favorevoli, finchè dopo averla così vestita, essi ven-

vengono a conchiudere che è dell'estrema evidenza; laddove a prenderla nel suo stato naturale, e non impiegandovi che idee fisse e determinate, forse non verrebbe ammessa. I giri, le glose, le spiegazioni, gli ornamenti, con cui gli Autori abbelliscono i loro discorsi, son quello che oggi chiamasi *scriver bene*, e questo metodo è loro sì vantaggioso per ispargere le loro opinioni, e acquistare del grido nel mondo, che non v'ha apparenza che siano per lasciarlo, e seguirne un altro più asciutto e più sterile, che sempre applica le medesime idee ai medesimi termini, rigidezza aspra e inflessibile, che non si può soffrire fuorchè nelle sole Matematiche, che colle loro dimostrazioni senza replica penetrano infino alla verità.

Ma se gli Autori non sentonsi di rinunziare questa foggia di scrivere insinuante benchè poco solida, se non estimano a proposito di impiegare de' termini fissi e degli argomenti chiari e senza orpello; importa troppo a' Leggitori di tenersi in guardia contro i sofismi, e tutti gli abbellimenti del discorso. Il più sicuro mezzo di riuscirvi è il formarsi idee chiare e distinte delle cose spogliate di tutte le parole superflue, e vedere in qual maniera l'Autore unisce o separa scambievolmente siffatte idee. Tenendo questa via non si può a meno di non rigettare tutto ciò che è inutile, e conoscere ciò che appartiene alla quistione, e ciò che è estraneo, ciò che insieme s'accorda, o che si contraddice. Si scopriranno ben tosto per questo modo l'idee che non spettano al soggetto, e i luoghi ove l'Autore le ha intromesse; e quantunque ne sia forse egli medesimo stato abbagliato, si conoscerà, che elle non danno alcuna luce, nè forza a' suoi raziocinj.

Questa via certamente è la più breve e più fa-

facile per leggere con profitto, e ſchifare gli errori, a cui traggono d'ordinario i gran Nomi, e diſcorſi artificioſi. Ma ella è malagevole e nojoſa per quelli che non vi ſono accoſtumati, e non dee pur crederſi che il picciol numero di coloro i quali cercano ſinceramente la verità, poſſa per queſto mezzo ripararſi *ſempre* dai ſofiſmi o ſtudiati o involontarj, che ſcorrono quaſi in tutti i libri, ove ſi tratta di raziocinio. Quelli che ſcrivono contro alla loro interna perſuaſione, ovvero (il che torna preſſo a poco allo ſteſſo) s'oſtinano a voler ſoſtenere a ragione o a torto l'opinioni del lor partito, non poſſono che impiegare ogni ſorta d'armi o buone o cattive per difendere la loro cauſa; ed è perciò che legger ſi debbono con *eſtrema* precauzione. Dall'altra parte anche quelli che ſcrivono in favore di opinioni, di *cui ſono ben* perſuaſi, e che reputan vere, *luſinganſi che l'* amore che hanno per la verità, lor permetta di dipingerla coi colori più vantaggioſi, e veſtirla de' più begli ornamenti per meglio inſinuarla nell'animo de' Leggitori, e perchè ella vi metta più profonde radici.

Siccome la più parte degli Scrittori ſi truovano nell'una, o nell'altra di queſte due diverſe ſituazioni d'animo, è giuſto che i lor Leggitori, i quali amano la verità, ſtiano in *guardia* contro a tutto ciò che può offuſcarla o maſcherarla. Se non han l'accortezza di rappreſentarſi dinanzi agli occhj il ſentimento dell'Autore che leggono con idee pure, libere da tutti i ſuoni, e da tutto *il* liſcio d'una falſa Rettorica, *debbono* almen ritenere lo ſtato della quiſtione, non perderlo mai di viſta, e non ſoffrire che alcun termine vi s'aggiunga, o ſe ne ſtralci. Queſto può farſi da chiunque il voglia; e chi non vuol prenderſi queſta cura, fa della ſua mente

te un magazzino di derrate altrui, cioè di falsi ragionamenti, piuttosto che un tesoro di verità, da cui potrebbe al bisogno cavar di grandi soccorsi. Io lascio a un Uomo siffatto a giudicare da se medesimo s'ei ben si guidi nella ricerca di una cosa sì preziosa.

ARTICOLO XXXVII.

Delle Verità fondamentali.

LE nostre menti sono così limitate, e sì lente a penetrare il fondo degli obbietti, che fanno si a contemplare, che non v'ha alcuno, il quale possa conoscere tutte quante le verità, quand'anche l'umana vita fosse del doppio più lunga. Egli è però d'Uom prudente il fissarsi alle quistioni più importanti, e tralasciare le altre, che non montano un frullo, o che si scostano da questo fin principale. Ognun sa, quanto tempo perda la Gioventù nell'empirsi la testa di quistioni di Logica la più parte inutili, e che non vanno a finire se non in parole (1). Egli è press'a poco come se un Giovine, il quale si proponesse di diventar pittore, si occupasse interamente a esaminar i fili di varie tele, su cui abbia a lavorare, e contare le setole di tutti i pennelli, di cui dee servirsi per applicare i colori. Egli è anche peggio, poichè questi almeno pur truo-

va

(1) *Varie di fissatte quistioni si sono accennate nella Nota 3. all' Art. XXV. Dello stesso genere eron le quistioni, se la Logica sia arte o scienza, quelle su gli accidenti e sulle sostanze, sulla forma e sulla materia ec.*

va al fine, che la ſua pena è infruttuoſa, e che ciò nol fa punto avanzare nell'arte ſua; laddove gli altri hanno il capo sì riſcaldato nelle diſpute delle Scuole, che pigliano per verità infallibili delle nozioni vaghe, e ſenza ſenſo, e tanto abili ſi eſtimano, che *non degnanſi* pure di approfondar la natura *delle* coſe, e diſcendere alle ſperienze. Si può egli più ſcioccamente abuſar dell'ingegno, ſopratutto ove trattaſi di cercare la verità; e non è egli giuſto il rilevare queſto difetto tanto più che ben da molt'altri vien egli accompagnato così riſpetto alle quiſtioni medeſime che *nelle* ſcuole ſi agitano, come riſpetto alla *maniera*, con cui ſi trattano? Egli è impoſſibile *l'annoverare* gli errori di queſta ſpecie, di cui un Uomo è, o può eſſer colpevole; ma baſta *l'avere* avvertito, che le oſſervazioni *ſuperfiziali che non* comprendono nulla di importante, e che non ajutano a ſpinger le noſtre cognizioni più innanzi, devon eſſere traſcurate, e non meritano, che ſu di loro ci occupiamo.

V'han delle verità fondamentali, che non ſi ſcoprono per così dire, ſe non a forza di ſcavare, e che ſervon di baſe a molt'altre. Son verità feconde, che arricchiſcono la mente, e che ſimili a que'fuochi celeſti, che girano ſu i noſtri capi, oltre allo ſplendore che è lor naturale, e al piacere che danno in contemplarli, ſpargono i loro raggi ſu d'aſſai altri oggetti che ſenza del loro ajuto non ſi vedrebbono. Il precetto divino, che ne impone di amare *il* noſtro proſſimo come noi medeſimi, è una verità sì feconda per la conſervazione dell'Umana Società, che ſola baſta per determinare la più parte de'caſi che riguardano la vita civile. La ſcoperta che tutti i corpi gravitano gli uni ſu gli altri, ſcoperta ammirabile che può riguardarſi come

me la baſe della Fiſica, ha dato al Sig. *Newton* i mezzi di far vedere con ſommo ſtupore di tutti i Filoſofi di qual uſo maraviglioſo ella ſia per ſpiegare ed intendere tutto il ſiſtema Planetario; e non v'ha pur dubbio, che ella non poſſa guidarci all'intelligenza di altre coſe ben molte, ove ſappiaſi profittarne, e metterla in opera. Le verità di queſta natura ſon quelle che noi dovremmo cercare con ogni ardore, e di cui farebbe meſtieri di ben provvedere la mente.

ARTICOLO XXXVIII.

Del Nodo della Quistione.

QUel che ora ho detto, mi guida ad un'altra osservazione, la quale non è meno utile della precedente; e che ci deve impegnare a ben sempre esaminar il nodo della quistione che vien proposta, e a vedere se di che ella è fondata. La più parte delle difficoltà che vi s'incontrano, ove seguire si vogliano sino all'ultimo, ci guidano finalmente a qualche proposizione chiara, che serve a togliere ogni dubbio, e a decidere la quistione. Lo stesso non può già aspettarsi dagli argomenti superficiali, e che si traggono da' luoghi comuni. Mille trovar se ne possono pro e contro, i quali suggeriscono alla mente mille pensieri diversi, e alla bocca un profluvio di parole: ma che servon piuttosto a divertirci, che a trovare il fondo della quistione, e a scoprire la verità, unica mira di uno Spirito indagatore, e centro unico del suo riposo.

ARTICOLO XXXIX.

Della difficoltà che vi ha a rivolgere i proprj pensieri ove si vuole.

NON vi ha forse cosa che maggiormente contribuisca all'avanzamento delle Scienze, al riposo della vita, e alla spedizione degli affari, che l'abilità di volgere i proprj pensieri ove si vuole, e forse non vi ha pur cosa che sia più malagevole. L'animo di un Uomo che vegli, è occupato sempre da qualche oggetto, che può molte volte a piacere suo cangiar con un altro, e da questo passare ad un terzo che non abbia coi due primi alcun rapporto, soprattutto quando non si piglia interesse a niun di loro, e non istà molto attento. Per questo frequentemente si va ripetendo non esservi cosa più libera del pensiero, e sarebbe a desiderare che così fosse; ma non si veggono che troppi esempj del contrario, i quali pruovano, che non vi ha cosa più instabile de' pensieri, nè più difficile a governare. Essi non vogliono che lor s'accenni no gli oggetti che seguir debbono, nè che si stacchino da quelli che han di mira: si ha bel fare; addentano il freno, per dir così, e ci portano in groppa, ove lor piace a nostro buono o mal grado.

Io quì non ripeterò ciò che ho già detto sulla difficoltà di guidare un Uomo, il quale per trenta o quaranta anni di seguito non siasi trattenuto che su d'un picciolo numero d'idee comuni, a farsene una migliore provvisione, e ad occuparsi in quelle, che fornir gli potrebbono una messe più abbondante e più utile; non è questo, di cui or quì si tratta. Il disetto, di cui quì parlo, e al quale vorrei pur

trovare qualche rimedio, è la fatica, che v'ha alcuna olta a trasferire il pensiero dall'uno all'altro soggetto, quando le idee ci sono da ambi i lati egualmente famigliari.

Gli obbietti che le passioni ci rendon *cari*, si impadroniscono degli animi nostri con *tanta* autorità, che è difficilissimo lo sbandirseli quando si voglia; la passione entra nell'anima con forza aperta, l'obbietto suo vi mette in trono, e vuol che riguardisi come il solo Dominatore. Non vi ha alcuno, per quanto io credo, il quale non abbia alcuna volta sperimentata questa tirannia (comunque tranquillo egli sia di temperamento) e non ne abbia sofferto il rigore. Ov'è l'Uomo, il cui *animo* assediato dall'amore, o dalla collera, dal timore, o dal dolore, non sia stato per così *dire* incatenato e reso incapace di volgersi *ad altro* obbietto? Quelli che sono invasi da una passione violenta, non sono molto dissimili da' veri Invasati presi nel proprio significato, e direbbesi a vederli, che v'hi *qualche incantesimo*, che gli stordisce, e gli accieca. *Quindi* essi non veggon nulla di ciò che passa dinanzi a loro occhj, non odon nulla di ciò che dicesi in lor presenza; ma se a forza di lor dirigere il discorso alcun poco si destano, e' par che vengano da un altro mondo, quantunque tutti racchiusi, e concentrati in se stessi non s'occupassero che su d'un'inezia che è la lor *Dulcinea*. La vergogna che queste distrazioni cagionano alle Persone ben allevate, prova che l'incapacità, in cui siamo di volger la mente ove ci aggrada, è un difetto considerabile. L'intelletto dovrebbe sempre esser libero e disposto a riflettere su tutti gli obbietti, che si presentano, e applicare a ciascun tutta l'attenzione richiesta. Può dirsi, ch' egli ci divie-

ne

ne inutile, se l' occupiam tutto quanto ad un solo obbietto, e non possono guidarlo ad un altro che più degno ne sembri dei nostri pensieri. Niuno avrebbe scrupolo a chiamar questo stato una perfetta pazzia, se ognora continuasse; e mentre egli dura, a quantunque ripreso egli venga, questo flusso e riflusso di pensieri intorno al medesimo obbietto non ci fa nulla meglio avanzare nelle nostre cognizioni, di quel che faccia un cavallo che aggiri una ruota.

Confesso che alcuna cosa si dee accordare alle passioni legittime, e alle inclinazioni naturali. Oltre i divertimenti che l' occasione fa piacere, ognuno ama un certo studio più d'un altro, e vi applica l' animo con più d' ardore: ma è meglio che sia ognor libero, e che diriger si possa ove si vuole. Questa libertà curar dovrebbesi con ogni sforzo di ottenere, perciocchè troppo importante.

Ma innanzi di cercare i mezzi opportuni per arrivarvi, convien conoscere le diverse cagioni del male opposto, e secondo loro dirigersi nella cura.

Una di queste cagioni è stata già da noi accennata, cagione notissima a tutti quelli che riflettono alcun poco, e di cui tutti hanno così sovente fatta l' esperienza in se stessi, che non v' ha alcuno, il qual ne dubiti. Una passione dominante applica sì fortemente i nostri pensieri al suo obbietto, e a tutto ciò che il riguarda, che un Uomo a cagion d' esempio appassionatamente innamorato abbandona i propri interessi anche più importanti incapace di punto pensarvi; e una tenera Madre desolata per la perdita d' un figlio unico, non fa trattenersi, neppur colle più intime Amiche.

Ma sebbene le passioni generalmente sieno la

principale cagione del male onde si tratta, non sono però le sole che incatenano per così dire lo spirito, e il tengan per un tempo ad un solo obbietto, da cui non si può distornare. Noi proviam molte volte, che l'animo nostro occupato da qualche oggetto che il caso o una leggiera occasione presentagli, a poco a poco riscaldasi in contemplarlo senza che alcuna passione vi s'intrometta: ch'ei s'apre una carriera, ove acquista del moto a misura che si avanza, come una palla che rotoli dall'alto al basso; e non sa distaccarsene, infine a tanto che dopo aver sfogato tutto il suo ardore, in ultimo si avvede ch'è fatica perduta, e ch'ei s'è divertito intorno ad una bagattella indegna del meno mo de' suoi pensieri.

V'ha una terza cagione più ancor ridicola, se ben mi pare: ella è una specie *di puerilità* per così dire dell'animo, il qual si trastulla alcuna volta con un bamboccio di sua fantasia, e non può liberarsene che difficilmente, quantunque vi si diverta senza niuna mira. Egli è a questo modo, che un proverbio triviale, o un pezzo di poesia si impossessa alcuna volta del nostro cervello, e vi ronza continuamente per entro, senza che v'abbia mezzo di arrestarlo; non vi ha pace, nè tregua, non vale l'attenzione a qualunque altro obbietto: quest' ospite importuno non vuol uscirne malgrado tutti gli sforzi che facciansi per bandirnelo. Io non so, se tutti abbian provato la sfrontatezza di queste idee capricciose, che ci impediscono di occuparci in altre cose migliori: ma ben conosco persone ingegnosissime, che molto se ne lagnano, e che a me stesso ne han parlato. Il dubbio ch'io v'ho, deriva da un altro accidente, che ho udito a narrare, e che a questo si avvicina se non ch'è ancora più

strano;

ſtrane; cioè di certe viſioni che appajono ad alcune Perſone quando coricate allo ſcuro, vegliano tuttavia cogli occhj o chiuſi o aperti. Appariſcono loro de' viſacci ſtraordinarj che ſi ſuccedono gli uni agli altri, di modo che appena uno ſi è moſtrato in ſulla ſcena, ſi dilegua e fa luogo ad un altro, ſenza che v'abbia modo di trattenerli un ſolo iſtante. Io ho parlato di queſto fenomeno con parecchj, alcuni de' quali ne avevano piena cognizione, altri lo han trovato sì nuovo che non ſapevano credere che foſſe vero. Ho conoſciuta una Dama di ottimo ingegno, che all'età di trent'anni non aveva avuta mai la minima idea di una ſimile fantaſia, e che quando m'udì parlarne con uno de' miei amici, credette che ci voleſſimo pigliar beffe di lei; ma che alcun tempo dopo avendo per ordine del medico bevuta una buona doſe di Tè, ed eſſendoſi coricata in appreſſo, ci diſſe al primo incontro, che aveva allora provato ciò che le non avevamo potuto perſuadere. Checchè ne ſia, egli pare, che queſto fenomeno abbia una cagione mecanica, e che dipenda dalla materia, o dal moto del ſangue o degli ſpiriti animali (1).

Per venire a' rimedj del male di cui ſi tratta, allor quando una paſſione ci occupa, e ci vuol torcere la mente da un altro canto, io non conoſco mezzo migliore che tranquillare quant'è poſſibile queſta paſſione, o contrappeſarla con

(1) *Un fatto ben più ſingolare riferiſce M.* Bonnet *nel ſuo* Saggio analitico ſulle facoltà dell'Anima *Cap. XXIII. num. 676.* „ *Io conoſco,* „ *dice egli, un Uom riſpettabile, pieno di ſa-* „ *pità, di candore, di giudizio, e di memoria* „ *che*

con un' altra destrezza che si acquista sol collo studio, e colla cognizione intima delle passioni.

Riguardo a quelli che strascinare si lasciano i lor pensieri senzachè l' interesse o la passione gli animi, convien, che abbiano gran cura a fermarne il corso, e a non soffrir mai che il loro spirito si trastulli con bambolaggini. Se la più parte degli Uomini ben conoscono il prezzo della libertà corporale, e non soffrono voler-

---

„ che desto *perfettamente*, e *indipendentemente*
„ *da tutte le impressioni esterne*, *vede di trat-*
„ *to in tratto davanti a se delle figure d' Uo-*
„ *mini*, *di donne*, *di uccelli*, *di cocchj*, *di ca-*
„ *se ec. Ei vede queste figure fra varj moti*,
„ *avvicinarsi*, *allontanarsi*, *fuggire*, *crescere*
„ *o scemar di grandezza*, *comparire*, *svanire*;
„ *vede le parti che formano la loro esteriore co-*
„ *struzione*; *gli arredi delle stanze gli sembran*
„ *cangiarsi ad un batter d' occhio*, *e coprirsi di*
„ *quadri rappresentanti boscaglie e paesetti di*
„ *versi*. *Un altro giorno in luogo di arazzi e*
„ *di mobili*, *non vede che nude pareti*, *le quali*
„ *non gli offrono che un ammasso di rozzi ma-*
„ *teriali*, *Altre volte non sono che palchi ec.*
„ *Tutte queste pitture gli sembrano d' una net-*
„ *tezza perfetta*, *e il feriscono con eguale vi-*
„ *vacità*, *come se gli obbietti medesimi fosser*
„ *presenti*. *Tutto ciò* (*segue l' Aut.*) *sembra*
„ *aver la sua sede nella parte del cervello*,
„ *che corrisponde all' organo della vista*. *La*
„ *Persona*, *onde parlo*, *ha subito in diversi*
„ *tempi*, *ed in età assai avanzata l' opera-*
„ *zione della cateratta ad ambi gli occhj*.
„ *L' esito felice ch' ebbe in sulle prime questa*
„ *operazione*, *non si sarebbe smentito*, *se una*

„ *pas-*

volentieri di essere incatenati, la schiavitù dello spirito è assai più dura, e nulla tralasciar debbono per ripararsene. Gli sforzi continui possono riuscirvi; e se quando la mente si applica a qualche frascheria, la distorniam prontamente, e le

---

„ *passione troppo viva per la lettura avesse permesso a questo Vecchio rispettabile di usar della vista moderatamente come si richiedeva. Attualmente l'occhio manco che era il migliore, è quasi senza funzione; l'occhio diritto gli permette ancora di distinguer gli obbietti vicini. Ma ciò che è importantissimo ad osservare, si è, che egli non prende già, alla maniera degli altri Visionarj, per realità le sue visioni; sa giudicar sanamente di tutte queste apparizioni, e rettificar sempre i suoi primi giudizj. Siffatte visioni non sono per lui, se non quello che sono in se medesime, e la sua ragione se ne trastulla. Non sa da un momento all'altro quai visioni gli si debba offerire. Il suo cervello è un teatro, le cui macchine eseguiscono scene, che tanto più sorprendono lo Spettatore, quanto meno ei le ha prevedute* “.

„ *Per ispiegare questo fenomeno non è difficile* (*sogiungne M.* Bonnet) *l'immaginar delle cause fisiche, le quali scuotano assai fortemente diversi fascetti di fibre sensibili per rappresentare all'anima l'immagine di diversi obbietti con tanta vivacità, come se questi obbietti medesimi agissero su tali fascetti. E se le fibre che servono alla riflessione, non sono allora punto interessate, se rimangono nel loro stato naturale, l'anima non confonderà punto le visioni colla realità.*

„ Que-

le preſentiamo alcun nuovo obbietto più ſerio, non v'ha che ſtar ſaldo, e tornar più volte alle preſe: ſe ne verrà a capo o toſto o tardi. Altronde quando ſi fia fatto in queſto eſercizio qualche progreſſo, e ſappianſi allontanare dall'anime tutti i penſieri vaghi che l'occupano, non *lasciano*

„ *Queſte fibre agitate ſubito da quelle che ſaran-*
„ *no la ſede delle viſioni, rischiameranno all'ani-*
„ *ma dell'idee, che la porranno in iſtato di diſ-*
„ *cernere il vero del falſo* “

Io veramente non ſtento molto ad ammettere queſti due generi di fibre altre deſtinate per la ſenſazione, ed altre per la rifleſſione. Ma quanto all' origine delle accennate viſioni io convengo pienamente, ch'elle da altro non poſſano derivare ſe non da cauſe fiſiche, quali pur ſianſi, che riſveglino meccanicamente l' idee paſſate, come avviene ne'ſogni: e intorno a ciò può vedersi quel che io ho già detto nell'Append. al Lib. II. Cap. IX. intorno alla Memoria: *e nell'Append. al Cap. XIX. nel medeſimo Lib. intorno ai* Sogni, *ai fenomeni de'* Sonniloqui *e de'*Sonnamboli, *al* delirio, *e alla* pazzia. *Quanto alla ſeconda parte io ſon d'avviſo, che il Vecchio mentovato intanto riconoſcà le ſue viſioni, inquanto il frequente paſſaggio da queſte larve alle ſenſazioni che dagli obbietti eſterni realmente va ricevendo, il fa avvertito continuamente de' ſuoi ſogni. Se tali larve acquiſtaſſero un po' più di forza, o di durevolezza ſopra di lui, ſicchè non aveſſe campo di riflettere alle ſenſazioni attuali, prenderebbe allora le ſue viſioni per realità, ed entrerebbe nella condizione de' pazzi, di cui s'è parlato pocanzi nella Nota all' Art. XXXV.*

inutile il paſſar oltre, e meditare ſopra ſoggetti più importanti, finchè s'ottenga un pieno potere ſopra alla propria mente, e trasferire ſi poſſono i proprj penſieri dall' uno all' altro oggetto colla medeſima facilità, con cui ſi abbandona una coſa che aveaſi fra le mani per pigliarne una affatto diverſa. Queſta libertà di mente è d'un uſo maraviglioſo per la ſpedizione degli affari, e per gli ſtudj; e chi la poſſiede, non manca quaſi mai di riuſcire in tutto ciò che intraprende.

Circa alla terza ed ultima cagione, cioè al rumore e al tumulto che una ſentenza, un proverbio fan nella mente, ciò non avviene per ordinario, ſe non quando ella è ſcioperata e non ſ' occupa ſu di alcuno oggetto fiſſo, di maniera che per liberarla da queſte incomode ripetizioni non v' ha che uſare il rimedio ora accennato; convien addoppiare l' attenzione, e preſentarle piuttoſto un altro obbietto capace di trattenerla piacevolmente inſieme, ed utilmente.

A P-

APPENDICE.

DEL METODO

Che dee tenersi per trovare la verità, e per insegnarla agli altri.

PER iſcoprire la verità altro mezzo non v'ha che l'*analiſi*, cioè l'arte di ſcomporre le nozioni o idee compleſſe, e vedere a parte le nozioni o idee ſemplici che le compongono (V. *Analiſi dell'Umano Intelletto* Vol. I. pag. 55.). Diffatti tutte le verità, come ben oſſerva l'Ab. di *Condillac reſtringonſi* alle relazioni, che paſſano o fra le idee ſemplici, o fra l'idee compleſſe, o fra un'idea ſemplice, e una compleſſa. Or circa all'idee ſemplici la verità per ſe medeſima ſi manifeſta, e non vi può eſſer luogo *ad errore*. Imperocchè due ſono le cagioni principali de' noſtri errori, o che oſſervando una nozione ſuperficialmente non vi ſcopriamo tutto ciò che racchiude, e conſeguentemente ne ſtralciamo, ſenza avvederſene, delle idee che ne ſon parti eſſenziali; o che la noſtra immaginazione giudicando precipitatamente vi ſuppone ciò che non v'è, e ci fa vedere per conſeguenza delle idee, che non vi hanno giammai realmente avuto parte. Ma da un'idea ſemplice non poſſiam nulla levare, perchè non ha parti, e nulla pure non poſſiamo aggiugnervi finchè la riguardiam come ſemplice, poichè altrimenti perderebbe la ſua ſemplicità. Nell'uſo adunque ſoltanto delle nozioni, o idee compleſſe noi poſ-

poſſiamo ingannarci, aggiungendo alcuna coſa, o levandone fuor di propoſito.

In ogni ricerca pertanto il primo paſſo che dee farſi, è di render conto a noi medeſimi dell' idee che abbiamo ſulla materia, in cui vogliamo internarci, ed eſaminare diligentemente, ſe queſte idee ſieno eſatte o non ſiano. Ma in primo luogo le idee compleſſe (1) ſono di due maniere; altre ſon quelle che noi formiamo ſopra a modelli eſiſtenti, cioè l'idee delle *ſoſtanze*; altre conſiſtono unicamente in certe combinazioni d'idee ſemplici, che l'intelletto unisce ſenza aver alcun archetipo eſteriore, e ſon quelle degli *enti morali*.

Per rettificare l'idee delle *ſoſtanze* non v'ha che conſultar la Natura; oſſervare ſe la tale o la tal altra ſoſtanza abbia realmente le proprietà, che noi vi ſupponiamo; ove la ſola oſſervazione eſteriore di lei o degli effetti che naturalmente produce, non baſti a darcene una piena cognizione, eſaminarne l'interno, e ciò con tutti i ſoccorſi che l'arte ſomminiſtra, o per mezzo di varie ſperienze metterla in tutte le circoſtanze, nelle quali o ſola o combinata con altre ella debba manifeſtare neceſſariamente la ſua natura e le ſue proprietà; unir quindi tutti i riſultati che da queſte oſſervazioni ed eſperienze dipendono; determinare le proprietà che per eſſe pienamente ſon dimoſtrate; ſeparar le altre che ancor ſon dubbie; e meſſe queſte da parte, finchè con nuove oſſervazioni od eſperienze accertatamente ſi ſtabiliſcano, ſotto all'idea

(1) *Prendo quì il nome* idea *nel ſenſo più univerſale* (V. Analiſi dell'Umano Intelletto, *p.* 46.)

all' idea della propoſta ſoſtanza unir frattanto le ſole prime.

Per rettificare l'idee degli enti morali conviene eſaminare le varie circoſtanze, in cui i loro nomi ſi ſogliono adoperare, e ſecondo queſte determinare il numero, e la qualità *delle* idee ſemplici che applicar vi ſi debbono. *Io* voglio a cagion d' eſempio formarmi una nozione eſatta della *virtù*. Oſſervo primieramente, che a niun' azione o indifferente o vituperevole non ſi dà mai il titolo di *virtuoſa*. Queſto titolo è riſtretto adunque ſoltanto alle azioni lodevoli. Ma non ogni azione lodevole *virtuoſa* ſi chiama. Merita lode un Geometra che ſcioglie un difficil problema, un *Generale* che vince una battaglia pericoloſa, un Pittore che fa un buon quadro, un Poeta che fa un Poema eccellente; ma non ſi dicono *virtuoſi per queſto*. Alle ſole azioni morali queſto titolo è riſerbato. Ma non baſta pure, che un' azione morale ſia buona, perchè virtuoſa poſſa chiamarſi. Il pagar un debito, il ſoddisfare ad una promeſſa, il reſtituir un depoſito *ſono buone* azioni, ma non dà loro perciò l' encomio di virtuoſe. Al contrario il beneficare un nemico o un ingrato, il ſollevare un' oneſta famiglia dalla ſua mendicità e fornirle una comoda ſuſſiſtenza, l' opporſi alla prepotenza di un ingiuſto uſurpatore per la difeſa d' un debole innocente, l' eſporre generoſamente per l' altrui ſalute la propria vita ad un imminente pericolo, ſono azioni che in tutti i tempi, e da tutti ſon ſtate ſempre riconoſciute, e celebrate col titolo illuſtre di virtuoſe. Ma che è ciò che diſtingue queſte azioni dalle accennate pocanzi, e fa che queſte, non quelle, virtuoſe ſi chiamino? La differenza ſi è, che le prime ſono di eſpreſſo e indiſpenſabil dovere, non le

ſecon-

ſeconde. Or chi adempie eſattamente i ſuoi doveri, ma non più, chiamaſi ſemplicemente *Uomo oneſto*: chi fa delle azioni lodevoli ſenza effervi dal dovere coſtretto, ed oltre a ciò che il dovere preſcrive, è il ſolo a cui diaſi veracemente il titolo di *virtuoſo*. Non baſta però una ſola azione di queſto genere, perchè uno s'onori con queſto titolo coſtantemente. L'abito vi ſi richiede di farle, ogni volta che l'occaſione preſentaſi, e farle prontamente, e ſpontaneamente. La *virtù* dunque è l'abito di far prontamente e ſpontaneamente delle buone azioni morali non comandate da un eſpreſſo dovere, o ſuperiori a queſto dovere medeſimo. Con queſta analiſi, che non ſo, ſe niuno abbia fatto giammai, e della quale io mi riſerbo a moſtrare tutto il vantaggio in altr' opera più importante, noi poſſiamo vedere quanto ineſatta ſia la diſtinzione che fece *Ariſtotele*, e che appreſſo ſeguirono i *Peripatetici*, delle virtù in morali, e intellettuali; quanto male a propoſito egli abbia meſſo in conto di virtù morale la magnificenza nelle ſpeſe, l'accortezza nel conſeguire i primi onori, la delicatezza nel ſoſtenere le proprie convenienze, l'abilità nel lodare acconciamente ſe ſteſſo, ed altrui, e finanche la deſtrezza nel rallegrar le brigate con graziosi ragionamenti, e con motti faceti; quanto male i *Latini* abbian confuſo la virtù col valore chiamandoli amendue collo ſteſſo nome; quanto peggio alcuni *Italiani* abuſino di queſto termine applicando il titolo di *virtuoſo* a chiunque ha abilità in alcuna coſa, e quaſi per privilegio ai Muſici, e ai Ballerini. Colla medeſima analiſi noi potrem giudicare, ſe a ragione *Montagne* abbia aſſerito, che la virtù è una nozione vaga e indeterminata, la quale varia ſecondo i ſecoli o le nazioni; ſe

Loche

Locke a ragione l' abbia fatta dipendere dalla ſemplice opinione, aſſerendo, che le azioni ſi chiamano virtuoſe o vizioſe, ſecondo che ſon credute pubblicamente degne di lode o di biaſimo (*Saggio ſull' Umano Intelletto* Vol. I. p. 13. (ſe *Elvezio* abbia avuto ragione di riporla nel ſolo deſiderio del ben pubblico; ſe *Monteſquieu* con ragione abbia ſtabilito un diverſo fondamento alle Repubbliche, e alle Monarchie, cioè a quelle la virtù, ed a queſte l' onore ec.

Fatto il primo paſſo, cioè rettificate eſattamente le nozioni delle ſoſtanze, o degli enti morali, che prendiam per oggetto delle noſtre ricerche, più non rimane che un altro paſſo per giugnere alle ſcoperte, ed è quello di oſſervare di mano in mano le relazioni, che queſte ſoſtanze, o queſti enti morali già conoſciuti aver poſſono con altre ſoſtanze, o altri enti morali ancora ignoti, e dalle proprietà degli uni farſi ſtrada a determinare quella degli altri.

Ciò riguardo alle ſoſtanze può farſi in tre maniere 1. applicando una o più ſoſtanze, di cui è nota la forza e l' efficacia, ad una ſoſtanza ignota, per conoſcere dagli effetti, che ne riſultano, la natura e la qualità delle parti che la compongono. Tale è l' arte de' Chimici: col mezzo di varj diſſolventi ſcompongon eſſi le parti d' un corpo, e dalla affinità, o contrarietà che queſte parti han colla tale o tal ſoſtanza già conoſciuta, eſattamente ne determinan la natura: 2. Combinando due ſoſtanze conoſciute ſeparatamente, ma non inſieme, e oſſervando i fenomeni che da queſta combinazione derivano: per queſto modo il celebre *Prieſtley* combinando coll' aria atmoſferica il vapore, che col mezzo dell' acido nitroſo

troſo ſi eſtrae da metalli, e ch' egli chiamò perciò *aria nitroſa*, ha ſcoperto recentemente la forza che ha quest' aria di diminuire l' aria atmosferica tanto più, quanto è più pura, e più reſpirabile, e ha fornito con ciò all' ornatiſſimo Cavaliere D. *Marſiglio Landriani* l' idea per la formazione del ſuo *Eudiometro*, oſſia dello ſtromento ſempliciſſimo, e ingegnoſiſſimo che l' anno ſcorſo egli ha inventato per la miſura della ſalubrità dell' aria: per ſimil modo lo ſteſſo *Prieſtley* diverſe erbe ponendo entro un' aria viziata dalla putrefazione o reſpirazione animale, dal vapor di carbone, dall' arſura del ſolfo, o delle candele, ha trovato come queſt' arie dalla vegetazione ſon reſe pure e ſalubri, e ha quindi ſcoperto un de' gran mezzi, onde la Natura ſi vale continuamente a purgar l' aria atmosferica da tutte le ſuccennate cagioni continuamente viziata. 3. Oſſervando le relazioni che le proprietà e gli effetti di una ſoſtanza aver poſſono colle proprietà e cogli effetti d' un' altra, onde ſcoprire dalla ſomiglianza o diſſomiglianza di queſti, la ſomiglianza o diſſomiglianza delle loro cagioni; così il gran *Newton* confrontando le note leggi della gravitazione de' corpi terreſtri, e delle forze centrali coi moti de' pianeti, è giunto a determinare il ſiſtema del mondo; così il celebre *Franklin* paragonando gli effetti dell' elettricità con quelli del fulmine è giunto a ſcoprire la vera natura di queſta meteora ſpaventevole, così il medeſimo *Franklin*, prima di lui M. *le Ray*, e dopo di amendue *Hamilton* e *Kames* ſenza ſapere per avventura niente l' uno dell' altro, paragonando i fenomeni della ſoluzione dei ſali dell' acqua, e quelli degli altri menſtrui coi fenomeni dell' evaporazione e coi cambiamenti dell' atmoſfera, han diſcoperto non eſſer altro

l' eva-

evaporazione, che una ſoluzione dell' acqua nell' aria; e la rugiada, le pioggie ec. altro non eſſere, che una precipitazione di queſta ſoluzione medeſima.

Io ho detto di ſopra, che rettificate eſattamente le nozioni delle ſoſtanze, intorno *alle* quali ci occupiamo, per giugnere alle *ſcoperte* non reſta che un altro paſſo, cioè conoſciute queſte ſoſtanze, oſſervare le relazioni, che aver poſſono con altre ignote. Ma il primo paſſo medeſimo, oſſia lo ſteſſo atto con *cui* ci adopriamo a rettificare le nozioni *delle ſoſtanze da* cui incominciamo le noſtre ricerche, ci può guidare direttamente alle ſcoperte; poichè *una* ſcoperta è per noi ogni nuova proprietà che in un eſſere arriviamo a conoſcere. In queſti primi ritrovamenti però il merito molte volte è più del caſo che dell' induſtria. L'invenzione della buſſola, della polvere d' *archibuſo*, *dei* teleſcopj a un puro caſo ſi debbono. E' ben vero però, che i fenomeni offerti dal caſo o rimangono ſterili, o toſto cadono nella obblivione, ſe non incontrano un occhio ſagace, che ſappia debitamente apprezzarli, penetrarne prontamente le cagioni o le conſeguenze, e applicarli opportunamente ad oggetti importanti. Invano manifeſtata ſarebbeſi la coſtante direzione d' un ago calamitato inverſo al Polo, ſe toſto non ſi foſſe penſato ad applicarlo alla navigazione. L' accenſione fortuita, e lo ſcoppio di una miſtura di nitro, di ſolfo, e di carbone ſarebbe ſtato un fenomeno paſſaggero, ſe non ſi foſſe ſubito traveduto l' uſo che potea farſene per iſtruire una nuova arte di guerra. L' avvicinamento, e riſchiaramento dell' immagine d' un oggetto veduto attraverſo a due lenti ſarebbe ſtato pel Fanciullo Olandeſe, che fu il primo ad oſſervarlo, un ſem-

men.

mentaneo traſtullo, ſe altri non s'abbattevano, a cui gli veniſſe voglia di comunicarlo, e ſe la nuova non ne giugnea prontamente in Italia, per fornire al *Galilei* uno ſtromento onde vedere le montuoſità della Luna, le macchie del Sole, i ſatelliti di Giove, i falſi di Venere. La ſcoperta delle leggi de' pendoli e della caduta dei gravi è dovuta anch' eſſa in prima origine all'accidentale oſcillazione di una lampada dal *Galilei* oſſervata. La diviſione di ogni raggio di luce ne' ſette colori primarj dal *Newton* non ſi ſarebbe trovata, ſe ei non aveſſe oſſervato a caſo l'allungamento dell'immagine luminoſa d'un raggio introdotto in una camera oſcura attraverſo ad un vetro. Finalmente alla ſcoperta della gravitazione univerſale, e del ſiſtema del Mondo chi è che ha guidato queſt'Uomo grande? Un pomo cadutogli addoſſo, mentre ſi ſtava una ſera paſſeggiando nel ſuo giardino al chiaror della Luna. La ſenſazione avutane gli fè la bizzarra riflеſſione del modo, in cui ſarebbe ſtato concio, ſe gli foſſe invece caduta addoſſo la Luna. Queſt'idea ſtravagante gli miſe in animo di eſaminare, ſe la Luna alla maniera dei corpi terreſtri non gravitaſſe anch'ella per avventura verſo alla terra. Trovò che sì, e tanto baſtò per fiſſare il ſiſtema dell'Univerſo. Ma quante lampade non aveano oſcillato innanzi all'età del *Galilei*, e quante immagini allungate vedute non s'erano, e quanti pomi non eran caduti, prima che il *Newton* ne foſſe tocco? Non baſta adunque l'oſſervazione di un nuovo fenomeno per giugnere alle ſcoperte. Eſſa n'è il principio, e dirò così il primo elemento: ma convien poi ſaperne indagar le cagioni, convien ſaperne vedere le conſeguenze, convien applicare il fenomeno oſſervato o a ſcoprire altri fenomeni importanti, o a determinar qualche legge importante della Natura. Queſto è

ciò, che caratterizza i Genj creatori: una ſcoperta comunque piccola non è mai ſterile nelle lor mani, ſann'eſſi toſto mirare da tutti i lati l'oggetto che il caſo o la rifleſſione loro preſenta, ſan toſto vederne le più rimote relazioni, mille nuovi fenomeni ne ſanno toſto far nascere, alla ſpiegazione di mille fenomeni ſconosciuti ſanno toſto applicare il principio che avventuratamente vien loro fatto di diſcoprire.

Ciò che ho detto riguardo alle nozioni delle ſoſtanze, ſi deve dire puranche intorno a quelle degli enti morali. Il determinare eſattamente l'idee che ſotto i loro nomi ſi debbon comprendere, è già una ſcoperta, ma ſcoperta *infeconda*, ſe non ſi applica prontamente a *rettificare* tutte le altre nozioni che da eſſe dipendono, a moſtrare gli errori che vengono dalla loro ineſattezza, a ſcoprire per loro mezzo l' *occulte operazioni* dell' Intelletto o del Cuore umano, e gli occulti principj onde procedono, a determinare le leggi che queſti hanno a conſeguire per ben condurſi, a ſtendere inſomma un *principio* conoſciuto a tutte le conſeguenze che poſſono *derivarne*, o a raccogliere ſotto a principj generali tutte le cognizioni ſparſe e ſlegate che nella noſtra mente ſi vanno urtando e aggirando alla rinfuſa.

In tutto queſto però e manifeſto, che l'artificio non ſi riduce ad altro fuorchè a ſcomporre le nozioni compleſſe, che abbiamo, o ſian eſſe formate ſopra modelli eſiſtenti, o ſiano una ſemplice collezione d'idee raccolte dall' Intelletto ſotto a un ſol nome, a eſaminare particolarmente l'idee che queſte nozioni compongono, a confrontarle per tutti i verſi con tutte l'idee, e tutti gli oggetti, co' quali aver poſſono relazione; inſomma che tutto l'artificio per giugnere alle ſcoperte non è riposto che nell' *Analiſi*.

Per eſporre ad altri la verità, dice l' *Abate di Con-*

Condillac, l' ordine più perfetto è quello ſteſſo, con cui ſi giugne a diſcoprirla. Il miglior metodo infatti per iſtruire altrui è il guidarlo per la medeſima ſtrada che abbiam tenuto per iſtruir noi medeſimi. Eſpoſta per queſto modo la verità alletta anche aſſai più, poichè l'Autore allor ſembra non tanto dimoſtrare le verità già ſcoperte, quanto di farle cercare e ſcoprire al Leggitore medeſimo: coſa che non laſcia di luſingare in qualche parte il ſuo amor proprio. Un altro vantaggio più importante ne trae queſti, ed è, che per tal modo non ſol rimane convinto, ma illuminato, e coll' inſegnarli a fare delle ſcoperte per ſe medeſimo, gli ſi preſenta la verità in tutti gli aſpetti più intereſſanti. Finalmente ei ſi mette in grado di render ragione a ſe ſteſſo di tutti i ſuoi paſſi, di mano in mano che va inoltrandoſi, ei sà dov'è, donde viene, ove và; conſeguentemente ei può giudicare per ſe medeſimo della via che il ſuo Condottiere gli inſegna; e pigliarne una più ſicura, qualor vedeſſe alcun pericolo nel ſeguitarlo.

Se gli Uomini grandi nel comunicarci le loro ſcoperte aveſſero tenuto ognor queſto metodo, due vantaggj grandiſſimi ci avrebber fatto, l'uno di iſtruirci più a fondo delle coſe loro, l'altro di abilitarci aſſai più a continuare le loro ſcoperte, e farne di nuove. La ſtoria de' lor medeſimi errori, de' tentativi inutili, che hanno fatto ſovente innanzi di trovar quello cui aſpiravano de' pregiudizj, de' falſi ſuppoſti, de' giudicj precipitati, che ſpeſſo gli hanno arreſtati o fatti ſmarrire, ſarebbe a noi ciò che al Nocchiero lo ad un Viandante è una carta fedele, che addita gli ſcogli ov' altri hanno pericolato, o le falſe ſtrade che han traſcorſo.

Il *Metodo ſintetico*, cioè quello di finir prima le coſe, e poi moſtrarne la proprietà, di comin-

ciare dalle propoſizioni più generali e poi diſcendere alle particolari ha due graviſſimi inconvenienti, l' uno che comincia a caricare la mente di nomi e di principj innanzi che ella abbi idea delle coſe eſpreſſe da queſti nomi, e ſappi l' applicazione che dee fare di queſti principj; l'altro che ſupponendo le nozioni di già formate ſenza moſtrarne la generazione, fa che non s' acquiſtano mai delle coſe cognizioni eſatte e preciſe.

Al contrario il *Metodo analitico* collocando prima l'Uomo nelle varie circoſtanze, in cui debba formarſi l'idee delle coſe, e poi dopo fiſſandovi i nomi, guidandolo gradatamente dalle verità particolari che ſon più ſemplici, alle generali che ſon più compoſte, fa ch' egli vegga le coſe medeſime naſcere per così dire e creſcere ſucceſſivamente ſotto agli occhj ſuoi, e l'acquiſti con aſſai minore difficoltà.

Un' avvertenza però debba averſi maſſimamente ne' libri elementari, ſenza di cui avverrà ſovente, che il metodo analitico rieſca a' Principianti più faticoſo, e più difficile del *Sintetico*. Queſta avvertenza ſi è di dare all' Intelletto di quando in quando qualche reſpiro, di fare delle poſe frequenti ove abbia campo di ſollevarſi, e prevenirlo di mano in mano del tratto di ſtrada ch'ei deve correre, affinchè l' intraprenda con maggiore coraggio. Un trattato analitico è una catena continua di propoſizioni, che naſcono, e ſi ſviluppano una dall' altra, e diventano ognor più eſteſe, quanto più ſi va innanzi. Or di molta rifleſſione fa d' uopo, e di molta memoria per tener dietro ad una lunga ſerie di ſimili propoſizioni, abbracciarne tutto il compleſſo cavarne il riſultato; e noi ſappiamo, che l' Intelletto agevolmente ſi ſtanca, ſpezialmente in chi non ha peranche formato l' abito di meditar lungamente,

e non

e non ha ancor l'occhio pronto per veder subito l'unione delle cose e formarne il trasunto. E' necessario adunque il praticare qualche artifizio per alleggerire a' Principianti il peso d'una troppo lunga meditazione, o ajutarli a portarlo più facilmente. Questo artifizio noi possiamo da' Sintetici medesimi pigliare in prestito. Negli Elementi di *Euclide* ogni teorema forma per così dire una cosa compiuta. Egli è preceduto dall'enunziato di ciò che deve mostrarsi, segue la dimostrazione, vengono appresso i corollarj, e tutto insieme è ristretto comunemente in pochissimo spazio. Ora il vedere prima di mettersi in cammino il viaggio che deve farsi, vederne di mano in mano i progressi, e non dover fare che poco viaggio per volta, è all'animo di un sollievo grandissimo. Questo sollievo io vorrei, che ai Principianti si procurasse negli elementi così di questa come dell'altre scienze analiticamente trattati, vorrei cioè, che le cose secondo l'ordine analitico si facesser nascere gradatamente una dall'altra, salendo dalle particolari alle generali, dalle semplici alle composte, ma che poche cose per volta si prendessero a sviluppare, e che ad ogni articolo, o paragrafo si prevenisse il Leggitore di ciò che in esso è compreso, onde ei potesse sapere anticipatamente ciò che dee studiare di mano in mano; e a qualunque parte dell'opera si ritruovi, ricorrendo i titoli potesse agevolmente risovvenirsi di tutto quello che ha trascorso.

IL FINE.

INDICE

INTRODUZIONE. Pag. 1.

ARTICOLO I.

Insufficienza della Logica, che s'insegna comunemente. 4

ARTICOLO II.

Dei Talenti Naturali. 6

ARTICOLO III.

Del Raziocinio. 9

ARTICOLO IV.

Dell' esercizio della Mente, e delle Abitudini. 15

ARTICOLO V.

De' Termini esatti, e precisi. 21

ARTICOLO VI.

De' Principj. 22

ARTICOLO VII.

Delle Matematiche. 34

AR-

ARTICOLO VIII.

Della Religione. 38

ARTICOLO IX.

Delle Idee. 38

ARTICOLO X.

De' Pregiudizj.

ARTICOLO XI.

Dell' Indifferenza. 43

ARTICOLO XII.

Dell' Esame. 43

ARTICOLO XIII.

Delle Osservazioni.

ARTICOLO XIV.

Dell' Inclinazione. 50

ARTICOLO XV.

Degli Argomenti. 51

ARTICOLO XVI.

Della Precipitazione e della Impazienza. 53

ARTICOLO XVII.

Dell' Incostanza. 57

ARTICOLO XVIII.

Dello Studio ſuperficiale. 51

ARTICOLO XIX.

Della Scienza univerſale. 58

ARTICOLO XX.

Della Lettura. 61

ARTICOLO XXI.

De' Principj mdj. 64

ARTICOLO XXII.

Della Parzialità. 65

ARTICOLO XXIII.

Dell' Oſtinazione. 75

ARTICOLO XXIV.

Della cieca Raſſegnazione. 77

ARTICOLO XXV.

Delle Parole. 78

ARTICOLO XXVI.

Delle Diſtrazioni. 86

ARTICOLO XXVII.

Delle Diſtinzioni. 88

ARTICOLO XXVIII.

Delle Similitudini e de' Confronti. 92

ARTICOLO XXIX.

Dell' Acquieſcenza. 95

ARTICOLO XXX.

Dello ſtato della Quiſtione. 107

ARTICOLO XXXI.

Della Perſeveranza nell' eſaminare. 107

ARTICOLO XXXII.

Della Preſunzione. 109

ARTICOLO XXXIII.

Dello Scoraggimento. 110

ARTICOLO XXXIV.

Dell' Analogia. 113

ARTICOLO XXXV.

Della Aſſociazione d' Idee che non s' accordano inſieme. 113

AR-

154

ARTICOLO XXXVI.

Di certi Sofismi. 131

ARTICOLO XXXVII.

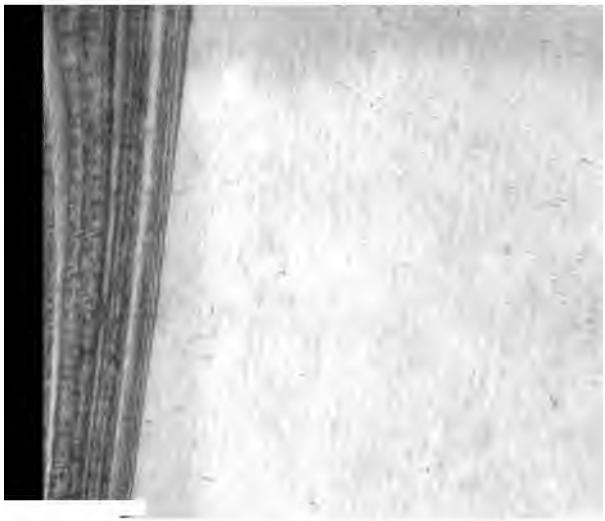
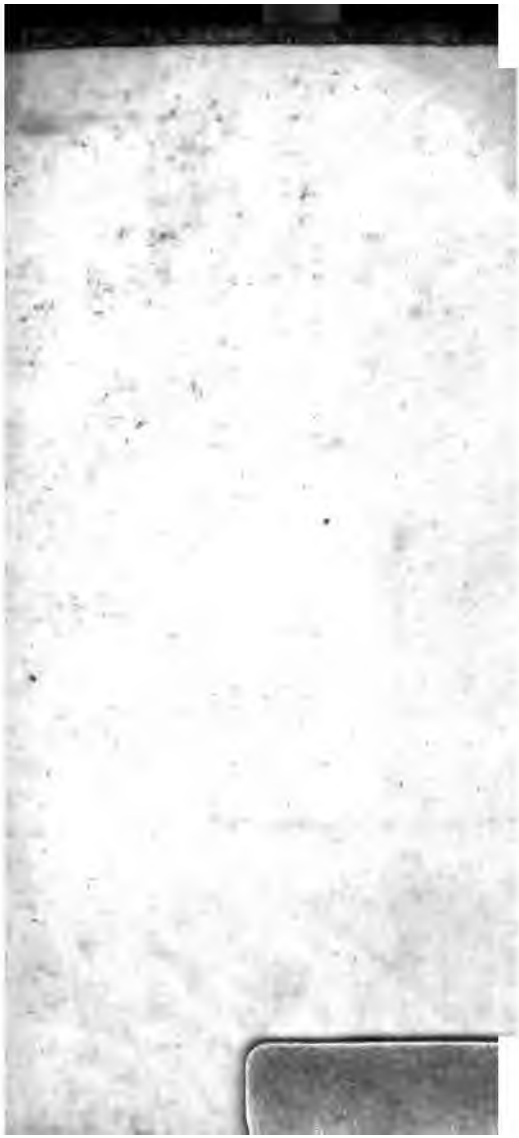
Delle Verità fondamentali. 135

ARTICOLO XXXVIII.

Del Nodo della Quistione. 138

ARTICOLO XXXIX.

Della difficoltà che vi ha a rivolgere i proprj pensieri ove si vuole. 139

APPENDICE.

Del Metodo che dee tenersi per trovare la Verità, per insegnarla ad altrui. 138